منیر نیازی اور جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تحقیقی اور تقابلی مطالعہ

مقالہ برائے ایم فل (اردو)

مقالہ نگار

مدثر نظر

اردو ایم فل سکالر

شعبہ اردو جامعہ پشاور

نگران

ڈاکٹر ولی محمد

شعبہ اردو جامعہ پشاور

شعبۂ اُردو جامعہ پشاور

سیشن: ۲۰۲۱_۲۰۲۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اقرارنامہ

میں مدثر نظر حلفیہ اقرار کرتا ہوں کہ یہ مقالا بعنوان "**منیر نیازی اور جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تحقیقی اور تقابلی مطالعہ** " میری ذاتی کاوش اور محنت کا ثمر ہے جو جامعہ پشاور کے ایم۔فل (ادبیات اردو) سکالر کی حیثیت سے ڈاکٹر ولی محمد کی نگرانی میں کیا گیا ہے۔یہ مقالہ کسی بھی یونیورسٹی یا ادارے میں سند کے حصول کے لیے پیش نہیں کیا گیا ہے اور نہ آئندہ کروں گا۔

مقالا نگار: مدثر نظر

شعبہ اردو جامعہ پشاور

تصدیق نامہ

تصدیق کی جاتی ہے کہ مسمی مدثر نظر نے اپنا تحقیقی مقالہ بعنوان "**منیر نیازی اور جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تحقیقی اور تقابلی مطالعہ**" برائے ایم فل (ادبیات اردو) میری گرانی میں مکمل کیا ہے۔ محقق نے اپنی تحقیق کے دوران اصل ماخذ تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے تحقیقی مقالے کو تحقیق کے مسلمہ معیار کے عین مطابق لکھا ہے اور منطقی و عقلی انداز سے مقالے کو پایہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ تحقیقی مقالے کے حق میں آنے والی مثبت رائے کی روشنی میں مدثر نظر کو ایم فل کی سند دینے کا بھر پور سفارش کرتا ہوں۔

نگران مقالہ: **ڈاکٹر ولی محمد**

پروفیسر شعبۂ اردو جامعہ پشاور

فہرست

پیش لفظ

جدید اردو شاعری کے نئے منظر نامے کو دیکھا جائے تو قیامِ پاکستان کے بعد ترقی پسند تحریک کا اثر کم ہوتے ہوتے معدوم ہو کر رہ گیا تھا۔ جبکہ حلقہ اربابِ ذوق سے وابستہ شعرا فکری اور فنی حوالوں سے نت نئے تجربات کر رہے تھے۔ ترقی پسند تحریک کی ناکامی کے کئی سارے اسباب تھے۔ اس تحریک کے زیرِ اثر ۱۹۴۷ء تک ہندوستان کی آزادی پر کئی ساری نظمیں اور غزلیں لکھی گئیں۔ لیکن جب پاکستان بنا تو اس تحریک کا ایک بڑا مقصد ختم ہو کر رہ گیا ۔ترقی پسندوں کے وقتی اور ہنگامی موضوعات نے ادب کو صحافت سے قریب تر کر دیا تھا۔ فکر کو پہلی اور فن کو ثانوی حیثیت دے کر یا اکثر اوقات فنی قدروں کو یکسر نظر انداز کر کے ترقی پسندوں نے ادب کو جمالیاتی سطح پر خشک کر دیا تھا۔ اشتراکی موضوعات کی سستی نقل سے ترقی پسند تحریک محض اشتراکی پروپیگنڈہ ثابت ہو کر رہ گئی۔ قیام پاکستان کے بعد چند سالوں تک اردو ادب جمود کی زد میں رہا۔ لیکن ۱۹۵۶ء کے آس پاس ابنِ انشا کے مجموعۂ کلام "چاند نگر"، ناصر کاظمی کے "برگِ نے" اور خلیل الرحمان اعظمی کے "کاغذی پیراہن" کے منظرِ عام پر آنے سے شاعری میں ایک نئی تازگی کا احساس پیدا ہوا۔ ان مجموعہ ہائے کلام میں روایتی انداز کے بر خلاف فکر و فن کے نت نئے تجربات کئے گئے تھے جس سے اردو شاعری کی فکری تازگی کے نئے راستے کھل گئے۔ اسی زمانے میں مختلف ادبی رسائل جیسے؛ صبا، تحریک، نگار، شاعر، نیا دور، صبحِ نو اور آجکل وغیرہ میں ترقی پسند تحریک کی مخالفت میں ایسے مضامین شائع کیے گیے جس نے اس تحریک کی کمر توڑ کے رکھ دی اور نئی شاعرانہ فضا کی تشکیل کی ضرورت محسوس کی گئی۔

رسالہ "سوغات" نے بھی اس حوالے سے اہم کردار ادا کیا۔ اس رسالے میں مغربی ادیبوں کے مضامین اور شعری تراجم شائع ہوتے تھے۔ فرانسیسی اور جدید انگریزی شعری تراجم سے اردو شاعری نئی فکر کی طرف گامزن ہونا شروع ہوئی۔ وجودیت سے متعلقہ مضامین نے، جو اس رسالے میں شائع ہوتے تھے، جدید شعراء کو فکری حوالوں سے بہت متاثر کیا۔ اس طرح وجودیت کی تحریک کے زیرِ اثر ہماری جدید شاعری میں فردیت، سیاسی عدم وابستگی، دہشت، فرارِ ذات، احساسِ جرم، تنہائی، بے چینی، بیگانگی اور مغائرت، فکر و تشویش، اکتاہٹ اور بوریت، لغویت و لایعنیت جیسے موضوعات اور رجحانات پروان چڑھے۔ نئی شاعری میں فرد کی ذات اور اس کے انفرادی جذبات و احساسات کو موضوعِ سخن بنایا گیا۔ نئے شعراء نے اشتراکیت اور ان تمام سماجی نظریات کی تکذیب کی جس

میں فرد کو گروہ کی بھینٹ چڑھا کر اس کی فردیت کو کچلا گیا ہو۔اردو شاعری میں جدیدیت کی تحریک کے زیرِ اثر وجودی موضوعات شاعری میں در آئے۔جدید شاعری فنکار کی آزادی پر زور دیتی ہے ۔ جدید شعرا نے داخلی واردات کو موضوعِ سخن بنایا۔حلقہ اربابِ ذوق نے اس حوالے سے اہم کردار ادا کیا۔

وجودیت کے حوالے سے اردو میں مستند اور معیاری کتابیں آٹے میں نمک کے برابر ہیں۔زیرِ نظر مقالہ وجودیت کی تحریک کے حوالے سے جون ایلیا اور منیر نیازی کی شاعری کا ایک تقابلی مطالعہ ہے۔ اس موضوع کا انتخاب دراصل اس فکری خلا کو پر کرنے کی ایک کوشش ہے۔ جس میں مجھے کس حد تک کامیابی ملی ہے، یہ فیصلہ قاری ہی پر چھوڑتا ہوں۔ اردو شاعری میں قیامِ پاکستان کے بعد منیر نیازی اور جون ایلیا دو ایسے قابلِ ذکر نام ہیں جنھوں نے اپنی منفرد انفرادیت کی بنا پر نام پیدا کیا۔دونوں کی شاعری وجودی موضوعات سے بھرپور ہے۔ موجودہ دور کے فرد کی مخصوص بے چینی، احساسِ عدم تحفظ، حزن و ملال، وجودی کرب، دہشت، اکتاہٹ اور بوریت، بیگانگی اور مغائرت ،لغویت ولایعنیت جیسے وجودی موضوعات کے حوالے دونوں شعرا کے ہاں بکثرت پائے جاتے ہیں۔

زیرِ نظر مقالے کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔پہلا باب دو فصلوں پر مشتمل ہے۔ فصل اول میں وجودیت کے تاریخی پس منظر، اس کے تعارف اور نمائندہ وجودی مفکرین کے افکار سے بحث کی گئی ہے۔ جبکہ فصل دوم میں وہ نمائندہ وجودی موضوعات اور واردات زیرِ بحث لائے گئے ہیں جو مشترکہ طور پر وجودی مفکرین زیرِ بحث لاتے ہیں۔ دوسرے باب میں منیر نیازی کے مختصر سوانحی حالات کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری بالخصوص نظموں کا مطالعہ وجودیت کے تناظر میں کیا گیا ہے۔ تیسرے باب میں جون ایلیا کے مختصر سوانحی حالات اور ان کی شاعری بالخصوص نظموں پر وجودیت کے حوالے سے بحث کی گئی ہے۔ چھوتے باب میں جون ایلیا اور منیر نیازی کی شاعری میں وجودیت کے حوالے سے فکری مماثلتیں زیرِ بحث لائی گئی ہیں۔ پانچواں باب منیر نیازی اور جون ایلیا کی شاعری میں وجودیت کے حوالے سے فکری اختلافات پر مشتمل ہے۔ آخر میں نتائج کے عنوان سے تحقیق کا ماحصل یا لبِ لباب اجمالاً پیش کیا گیا ہے۔

تحقیقی کام مشکل اور وقت طلب ہوتا ہے۔ میں نے حتی الامکان غیر جانبداری کے ساتھ اپنے موضوع سے انصاف کرنے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی علم کے معاملے میں کاملیت کا دعویٰ انسان کو زیب نہیں دیتا۔ زیرِ نظر مقالہ ایک انسانی کاوش ہے۔ کمی کوتاہی اس میں ہو سکتی ہے۔

عزیز دوست بلال خان، بادشاہ خالد اور پیارے بھائی بہار علی میرے خصوصی شکریہ کے مستحق ہیں جن کی رفاقت کی بدولت تحقیق کا مرحلہ خوش اسلوبی سے پایہ تکمیل تک پہنچا۔ اپنی کامیابی والدین، معزز اساتذہ کرام اور شریکِ حیات مریم ثناء کے نام کرتا ہوں کہ آج جو کچھ ہوں ان کی بدولت ہوں۔

آخر میں اپنے نگران ڈاکٹر ولی محمد کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں جس نے انتہائی مشفقانہ انداز سے اس تحقیقی مقالہ لکھنے میں قدم قدم پر رہنمائی اور ہر ممکن مدد کی۔ آپ کی نگرانی میں ایم فل سطح کا مقالہ لکھنا اپنے لیے اعزاز سمجھتا ہوں۔ امید ہے وجودیت کے حوالے سے منیر نیازی اور جون ایلیا پر میرا یہ مقالہ تحقیق کے میدان میں مفید اضافہ ثابت ہو گا۔

مدثر نظر

ایم۔فل سکالر

شعبہ اردو، جامعہ پشاور

باب اول:
فلسفہ وجودیت کے تمہیدی مباحث

فصل اول: وجودیت کیا ہے؟

وجودیت۔ تاریخ کے آئینے میں:

انسان جس پر اسرار کائنات کا باسی ہے، وہ ہمیشہ سے اس کے مظاہر کے متعلق محوِ حیرت رہا ہے۔ وہ کون ہے؟ اس اجنبی کائنات میں کہاں سے آیا ہے؟ اس کی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ کیا اسے تخلیق کرنے والا بھی کوئی ہے؟ اگر ہے تو پھر انسان، کائنات اور اس خالق کے درمیان رشتے کی نوعیت کیا ہے؟ اس قسم کے سوالات نے ازل سے ہی انسان کو پریشان کر رکھا ہے۔ تاریخِ تمدن کی کتابوں اور ماہرینِ آثارِ قدیمہ کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی دور کے ناپختہ شعور کا انسان؛ جس کی زندگی محض شکار تک محدود تھی اور ساری ذہانت اسی میں ضائع ہو کر رہ جاتی، طاقتور جانوروں کے سامنے بے بسی، قدرتی آفات کے خوف، کائناتی سربستہ رازوں سے ناواقفیت، عدم تحفظ کے احساس، اور اپنی لاعلمی کی بنا پر توہمات کا شکار ہوتا گیا۔ مظاہرِ کائنات میں حرکت و تغیر نے اسے ہر چیز کو اپنی طرح ذی روح سمجھنے پر مجبور کیا۔ جن کے حوالے آج بھی ادب اور شاعری میں ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ ابتدائی انسان جس چیز سے خوفزدہ ہوتا یا جس سے اسے براہِ راست کوئی فائدہ ملتا، کی پرستش کرنے لگ جاتا۔ اس لیے ابتدائی انسان کی آگ، بارش، سورج، چاند، جانور وغیرہ کی پرتش کے حوالے بشریاتی محققین اور ماہرینِ آثارِقدیمہ کو مل چکے ہیں۔ ابتداء میں ہر فطری مظہر اور حادثے کے پیچھے کوئی نہ کوئی دیوتا تصور کیا گیا۔ اس طرح ہر فطری قوت اور حادثے کے لیے کئی دیوتا تصور کیے گئے۔ جسے دیومالا یا مائتھولوجی (Mythology) کہتے ہیں۔ بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم دیومالا انسان کی فطرت سے مبالغہ آمیز جذباتی وابستگی کے مظہر تھے۔ چنانچہ قدیم دیوتاؤں میں سبھی انسانی اچھائیاں اور برائیاں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ ہومر کے دیوتا آپس میں لڑتے جھگڑتے نظر آتے ہیں۔ بغض و حسد، چوری و مکاری، محبت اور نفرت جیسے انسانی جذبات دیومالا میں واضح طو2ر پر ملتے ہیں۔[1]

زینوفن نے اس حوالے سے کہا تھا کہ انسانوں نے خدا کو اپنے جیسا تصور کیا ہے۔ اگر گدھوں کو ضرورت پڑتی تو وہ بھی اسے اپنے جیسا تصور کرتے۔[2]

ابتدائی دور کے ناپختہ شعور کا انسان بے جان اشیاء جیسے؛ سورج، چاند، دھرتی، تارے، چشمے، دریا، جھیلیں، پہاڑ، پتھر، درخت، پھل پھول وغیرہ کو اپنی طرح ذی روح اور جذبات و احساسات کے حامل سمجھ کر ان سے پیار یا

نفرت، خوشی یا غم، لڑنے جھگڑنے، اپنے جیسے ارمان، امیدیں، خواہشات، دلچسپیاں اور کھانے پینے وغیرہ جیسی صفات منسوب کرنے لگا۔ بقول علی عباس جلالپوری مظاہرِ کائنات اور اشیائے عالم کو اپنی طرح ذی روح سمجھ کر زمانہ قدیم کے انسان نے کائنات سے اپنا ایک جذباتی رشتہ استوار کرنے کی کوشش کی۔[۳] انہی تصورِ ارواح کے بطن سے مذہب نے جنم لیا۔[۴] تھامس ہابس کے نزدیک غیر مرئی طاقتوں کا اجتماعی صورت میں خوف مذہب ہے جب کہ انفرادی صورت میں توہم۔[۵]

شعور میں قدرے استحکام آتے ہی جب انسان نسبتاً بہتر انداز سے سوچنے پر قادر ہوا۔ تو اس پیچیدہ کائنات کے پیچھے اصل حقیقت یا صداقت کی تلاش میں لگ گیا اور وحی یا وجدان کو ذریعۂ حصولِ صداقت کے طور پر اختیار کیا۔ تہذیب و تمدن کی ترقی اور مختلف اقوام سے میل جول کی بدولت اخلاقی تصورات بھی ارتقائی سفر سے ہو گزرتے ہیں۔ یونانی قوم میں اخلاقی تصورات کی ترقی سے ہومر کے حاسد، مکار اور زانی دیوتاؤں کی حرکتیں باعثِ شرم محسوس کی جانے لگیں۔ نیک سیرت، پاک اور عادل دیوتا تراشے گئے۔ صفات میں اصلاح سے دیوتاؤں کی تعداد بھی گھٹتی گئی۔ کئی دیوتا ایک نام کے تحت آ گئے۔ یہاں تک کہ کثرت میں وحدت کی روحانی اور عقلی کوششوں کی بنا پر یہ سفر انسان نے تب تک جاری رکھا جب تک وہ ذاتِ واحد کے تصور تک نہ پہنچا۔[۶]

جب انسان شکار سے زراعت کی طرف آ گیا اور یہ جان گیا کہ شکار کے بغیر مختلف پھل اور سبزیوں پر بھی گزارا کیا جا سکتا ہے۔ خوراک کا مسئلہ زراعت سے کسی حد تک کم ہوا۔ تو انسان سمندروں کے کنارے آباد ہوا۔ تہذیب کی جانب شائد یہ پہلا قدم تھا۔ انسان ایک جگہ مل جل کر رہنے لگے۔ معاشرتی بنیاد پڑ گئی۔ جہاں فرصت کے لمحات میسر آنے سے انسان زندگی کی تہذیب و تزئین کی طرف بڑھنے لگا۔ زندگی میں نظم و ضبط پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ علم و فن اور فلسفے کی طرف رغبت عام ہو گئی۔ مصر اور عراق کی تہذیبیں نیل، دجلہ اور فرات کے دریاؤں کے باعث پیدا ہوئیں۔ وِل ڈیورنٹ لکھتا ہے:

> “The first form of culture is agriculture. It is when man settles down to till the soil and lay up provisions for the uncertain future that he finds time and reason to be civilized. Within that little circle of security–a reliable supply of water and food, he builds his huts, his temples and his schools; he invents

productive tools, and domesticates the dog, the ass, the pig, at last himself. He learns to work with regularity and order, maintains a longer tenure of life, and transmits more completely than before the mental and moral heritage of his race"[7]

توہمات کی دنیامیں ہزار ہاسال رہنے کے بعد جب انسان عقل کی منزل سے آشنا ہوا۔ تو اس نے اس پر اسرار کائنات کی عقلی اور تجرباتی بنیادوں پر سمجھنے کی کوششیں شروع کیں۔ کائنات کے متعلق انسان کی یہی حیرت سائنسی طرقی کا باعث بھی بنی۔ ابتداء میں سائنس اور فلسفہ ایک ہی سمجھا جاتا تھا۔ لیکن علوم کی ترقی سے تمام تجرباتی اور یقینی علم سائنس کہلایا جانے لگا۔ فلسفہ ان موضوعات تک محدود رہ گیا۔ جو سائنس کی طرح قطعی اور تجربات کی کسوٹی پر نہیں پرکھے جاسکتے۔ سائنس کے پاس جن کے جوابات نہیں تھے اور مذہبی جوابات تسلی بخش نہ تھے۔ برٹرینڈ رسل اسے "No Man,s Land" کہتا ہے۔ جس پر مذہب اور فلسفہ دونوں حوالوں سے مباحث کی گنجائش موجود رہتی ہے۔ رسل فلسفے کو سائنس اور مذہب کی مابین کوئی شے قرار دیتا ہے۔ جس کے متعلق یقینی علم ناقابلِ حصول ہے۔[۸]

نطشے کی یہ بات بجاہے کہ تہذیب ظلم اور غلامی کی پیداوار ہے۔ جب تک ایک طبقہ حد سے زیادہ مشقت کر کے اعلیٰ طبقے کے لیے سامانِ عشرت اور لمحاتِ فراغت پیدا نہ کرے۔ تب تک اعلیٰ طبقہ خالص علم و فن اور حسن آفرینی کی طرف راغب نہیں ہو سکتا۔ یونان میں بھی کچھ تجارت اور کچھ غلام طبقے نے اعلیٰ طبقے کے لئے لمحاتِ فرصت پیدا کئے تھے۔ ایتھنز کی تین چوتھائی آبادی غلاموں پر مشتمل تھی۔ جو مالکوں کے رحم و کرم پر تھے۔[۹]

اب تک کی معلوم تاریخ کے مطابق زیادہ تر ماہرین کا اس بات پہ اتفاق ہے کہ قدامت، علم و حکمت اور فن کے لحاظ سے مصر اور بابلی(Egypt and Mesopotamia) تہذیبیں مستحکم، منظم اور ترقی یافتہ تھیں۔ لیکن علم و حکمت پر پروہتوں اور پجاریوں کی اجارہ داری تھی۔ سیاروں کو چونکہ اہلِ بابل و مصر اپنے دیوتا سمجھتے تھے اس لیے ان کے مشاہدات سے علمِ ہیت کے اصول مرتب کر کے عوام کو خوفزدہ کرتے رہتے رہے تاکہ ان پر اپنا تسلط قائم رکھ سکیں۔ اس زمانے میں یونانی طلبہ علم کی پیاس بجھانے واسطے مصر کا رخ کرتے تھے۔ آئونا کے شہری طالیس (Thales 624-550 BC) نے علم و حکمت کو ان پروہتوں کے شکنجے سے آزاد کر دیا۔ ۵۸۵ ق م میں اس نے

سورج گرہن کی صحیح پیش گوئی کر کے طلبہ کو اصولِ ہیت سے آشنا کیا۔ ایرانیوں کی یلغار سے اہلِ آئونا یونان میں پناہ گزیں ہوئے تو ساتھ علم و حکمت کا سرمایہ بھی لے گئے۔ اس طرح یونانی فلسفے کا آغاز ہوا۔ لیکن یونانیوں نے اس میں قابلِ قدر اضافہ کیا۔ یونانی وہ پہلے لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے کائنات کو مادی نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوشش کی۔ علم و حکمت اور فن میں کمال حاصل کیا۔ علمِ ریاضی، سائنس اور فلسفے کا صحیح معنوں میں آغاز یہیں سے ہوتا ہے۔

ملیطی مکتب (The Milesian School) سے وابستہ فلسفیوں جیسے؛ طالیس (Thales 624-550 BC)، انیکسی مینڈر (Anaxi Mander 610-546 BC)، انیکسی مینز (Anaxi Mens 586-528 BC) وغیرہ نے خالصتاً مادی حوالوں سے کائنات کی توجیح پیش کی۔ اس مکتبۂ فکر کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ علم و فکر کے ٹھہرے تالاب میں پہلا کنکر انہوں نے ڈالا۔ کائناتی مشاہدات اور آفاقی مسائل پر ان فلسفیوں نے تحقیق کی۔ ملیطی مکتبہ فکر کے بعد کے فلسفیوں پر بھی ان کے اثرات نمایاں ہیں۔ اس کے بعد زینوفینز۔ ایبلیا کا دینیاتی مکتبہ فکر (Xenophanes, The Theological Eleatics 580-475 bc) سامنے آتا ہے۔ زینوفینز خدا پہ یقین رکھتا تھا۔ کائنات انکے نزدیک ایک کلی حقیقت ہے۔ جسے وہ خدائے مطلق کہتا ہے۔ اس لحاظ سے گویا وہ ایک وحدت الوجودی ہے۔[10]

فیثا غورث (Pythagoras 500-440 BC) ریاضی دانوں کے مدرسے کا بانی تھا۔ وہ ایک مذہب؛ جس کے اہم عقائد تناسخ ارواح تھے، کا بانی تھا۔ ان کے نزدیک دنیا میں انسان اجنبی ہے۔ جسم روح کا مزار ہے۔ لیکن ساتھ یہ کہ کر خودکشی کی ممانعت کرتا ہے کہ ہم خدا کے مویشی ہیں اور وہ چرواہا۔ ہمیں کوئی حق نہیں کہ اس کے حکم کے بغیر زندگی سے نجات حاصل کریں۔ فیثا غورث کے بقول تمام اعداد حقیقی، ازلی و ابدی ہیں۔ بعد میں افلاطون کے ہاں یہی اعداد امثال کی صورت اختیار کر جاتے ہیں۔[11]

ہر اقلیطس ((Heraclitus 535-475 BC) کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ ہر شے ایک بہاؤ کی کیفیت میں ہے۔ کائنات کا جوہر اول ان کے نزدیک آگ ہے۔ دنیا میں وحدت ہے لیکن وحدت اضداد کے مجموعے کا نام ہے۔ وحدت کثرت اور کثرت وحدت سے جنم لیتی ہے۔ کثرت کم حقیقت ہے اور وحدت خدا ہے۔ ان کے نزدیک جنگ ہر شے کا خالق ہے۔ ہر شے اضداد کا مجموعہ ہے۔ جن کی آویزش میں زندگی کا راز مخفی ہے۔ بقول ان کے ایک

آفاقی ذہن (جس سے ان کی مراد آتش ہے) کائنات پر متصرف ہے۔ [۱۲] تغیر و تبدل کو حقیقی ماننا اور اضداد کی پیکار کا تصور ہیگل کے ہاں منظم صورت میں پایا جاتا ہے۔

پارمینائڈز (Parmenides 510-445 BC) ایلیائی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والا فلسفی، ہراقلیطس کے تغیر کے تصور کے برعکس کہتا ہے کہ کوئی شے تغیر پذیر نہیں۔ اس کے بقول حواس موجبِ فریب اور کثرت فریبِ محض ہے۔ قطعی حقیقت ذاتِ واحد ہے جو لاانتہاء اور غیر منقسم ہے۔ جو کل ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔ اس کے بقول کوئی شے عدم سے وجود میں نہیں آتی اس لئے تغیر کا ذکر فضول ہے۔ [۱۳]

ڈیماقریطس (Democritus 460-370 BC) مادیت پرست تھا۔ جس کے بقول ہر شے جواہر سے بنی ہے۔ کائنات میں کوئی مقصد نہیں اور جواہر ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ معدوم ہیں، جو ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں اور رہیں گے۔ روح کو بھی وہ جواہر کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ وہ اس نظریۂ جبر کا قائل تھا کہ ہر عمل فطری قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور دنیا میکانکی اصولوں کے تحت چل رہی ہے۔ لیکن جواہر کی ابتدائی تحریکات کی وضاحت اس کے ہاں نہیں ملتی۔ مسرت کا حصول اس کے نزدیک میانہ روی اور تہذیبِ نفس سے ممکن ہے۔

ایمپیڈاکلیز (Empedocles 495-420 BC) مابعد الطبیعاتی کثرتیت پسند فلسفی نے مبداءِ کائنات چار عناصر؛ ہوا، آگ، مٹی اور پانی کو قرار دیا۔ جن کے کامل تناسب سے اشیاء وجود میں آتی ہیں۔ دراصل اس نے طالیس، اناکسی مینس، ہیراقلیطس اور زینوفنز (Xenophon 430-354 BC) کے نظریے کا امتزاج پیش کیا۔

ڈیماقریطس کے بعد سوفسطائیوں کا دور شروع ہوتا ہے۔ جن کے ساتھ تشکیک فلسفے میں در آتی ہے۔ معروضات کے بجائے انسانی ذات کو ہر چیز کا پیمانہ قرار دیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ سچائی ایک اضافی شے قرار دی جاتی ہے، یوں معاشرتی انتشار جنم لیتا ہے۔ انسان اور اس کے مسائل کو مرکزی حیثیت دے کر کائناتی مشاہداتی اور سائنسی علم پس پشت ڈالا جاتا ہے۔ سوفسطائی فلسفے کو بطور پیشہ اختیار کرتے تھے۔ سوفسطائی گورجیاس کے مقلدین نے دو متضاد نظریات کو جنم دیا۔ جن میں ایک نظریہ اخلاقی فطرتیت (Ethical Naturalism) ہے۔ جس کی اساس فطری قوانین پر ہے۔ جس کے تحت "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" کا اصول، اصلِ اصول قرار پایا۔ یعنی فطرت نے جس شخص کو جو قوت اور طاقت دی ہے۔ اس کا اخلاقی جواز بنتا ہے کہ کمزوروں پر اپنی مرضی تھوپے۔ گویا

ایک جنگل کا قانون جس کے تحت ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے مخالف قوتوں کو دبا یے رکھے، بشرطیکہ اس میں مطلوبہ صلاحیت موجود ہو۔ اس نظریے کی رو سے اخلاقی قوانین کو فطرت سے متصادم نہیں ہونا چاہیے اور فطرت کا منشاء یہ ہے کہ کمزور طاقتوروں کا استحصال نہ کرے اور نہ ہی طاقتور کمزوروں کو کوئی ایسا موقع فراہم کرے۔ دورِ جدید کے فلسفی نطشے کے ہاں بھی یہی تصور ملتا ہے۔ فطری اخلاقیات کا یہی نظریہ روایتی نظریہ اخلاقیات (طاقتوروں کو کمزوروں پر ظلم و تشدد سے روکے رکھنا) کے عین برعکس ہے۔

دوسرا نظریہ گارجیاس کے دو شاگردوں لائیکو فران(Lycophron) اور آلسیڈیمس (Alciadamas) جس کی رو سے تمام انسان پیدائشی طور پر آزاد پیدا ہوتے ہیں۔ معاشرتی قوانین خود انسان کے وضع کردہ ہیں۔ فطرت نے کسی انسان کو غلام پیدا نہیں کیا۔ اس لیے تمام انسان مثاویانہ حقوق کے مستحق ہیں۔[۱۴]

پروٹاغورث (Protagoras 490-420 BC)سوفسطائیوں کا نمائندہ تھا۔ جس نے انسان کو ہر شے کا پیمانہ قرار دے کر معروضی سچائی کی تردید کر دی اور صداقت کی اضافیت کا اعلان کیا۔ جس سے تشکیک نے جنم لیا۔ آفاقی صداقت اور اخلاقی قدروں کو باطل قرار دیا۔ جس موضوعیت کی بنیاد پڑ گئی، یعنی جتنے انسان اس قدر صداقتیں۔ سوفسطائیوں کا یہی رنگ وجودیت میں بھی نمایاں ہے۔

غورجیاس(Gorgias 483-374 BC)سوفسطائی معروضی صداقت سے مکمل انکار کرتا ہے۔ ان کے ہاں تشکیکی میلان پایا جاتا ہے۔ اس کے بقول کوئی شے موجود ہی نہیں اور اگر موجود ہو بھی تو یہ ضروری نہیں کہ وہ معلوم ہو۔ اور اگر شے کا علم بھی حاصل ہو تو دوسروں تک اسے بعینہٖ منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکی معروضات کے اظہار کے لیے ہم الفاظ کا استعمال کرتے ہیں۔ الفاظ کا ان معروضات کے ساتھ کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ کیوں کہ الفاظ خود تراشے گئے ہیں۔ الفاظ کی حیثیت لسانی اظہار سے بڑھ کر کچھ بھی نہیں۔ اور صداقت کوئی مطلقہ شے نہیں۔[۱۵]

تھریسی میکس(Thrasymachus 459-400BC)سوفسطائی عدل و انصاف کو حکمران طبقے کی نگہداشت سے تعبیر کرتا ہے۔ ان کے نزدیک طاقتوار لوگ مذہب اور قوانین کی آڑ میں کمزور لوگوں پر اپنا تسلط جماتے ہیں۔ کارل مارکس اور نطشے کے ہاں بھی یہی تصور ملتا ہے۔ نطشے عیسائیت کوSlave morality کہتا ہے۔

آیونا فلسفہ نے جس مادیت کی بنیاد ڈالی تھی۔ اکثر فلسفیوں نے ایک یا کئی دیوتاؤں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اس میں بالخصوص دیما قریطس نے؛جن عقائد سے انسان خوفزدہ تھا،روح کے تصور کی تردید سے ہی باطل قرار دیے اور اس طرح حیات بعد الموت کا تصور رد کر دیا۔

سوفسطائی نظریات سے پیدا شدہ انتشار کو (بالخصوص انسان کو اشیاء کا پیمانہ قرار دے کر صداقت کو موضوعی قرار دینا) کسی حد تک کم کرنے میں سقراط، افلاطون اور ارسطو کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ سقراط (Socrates 471-399 BC) نیکی، علم اور سچائی کی معروضیت کا قائل تھا۔ اس کے بقول علم رکھنے والا شخص شر کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے نزدیک علم خیر، خیر سچائی، سچائی حسن اور حسن صداقت ہے۔ فلسفہ میں ان کو جدلیاتی طرزِ فکر کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ سقراط فلسفے میں متقدمین کے برعکس بجائے کائنات کے انسانی ذات سے بحث کرتا ہے۔ اس بنیاد پہ اسے وجودیت کا پیش رو سمجھا جاتا ہے۔ سقراط نیکی، حسن اور سچائی کو اضافی نہیں مانتا، بلکہ بقول اس کے یہ مطلقات اور واجب الوجود ہیں۔ اس طرح اس نے سوفسطائی موضوعیت کی تردید کی اور عقلی استدلال پر زور دیا۔مادیت پرستوں کے برعکس وہ کائنات کی غائیت کا قائل ہے۔جماعتی مفاد کو وہ انفرادی مفاد پر ترجیح دیتا ہے۔ سقراط حیات بعد الموت کا قائل تھا۔ سقراط ہی کے فلسفے سے کلبیت، لذتیت اور مثالیت نے جنم لیا۔

افلاطون (Plato 428-348 BC) کو عموماً مثالیت پسندی کا بانی تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک امثال حقیقی، مستقل بالذات، ازلی و ابدی، غیر متغیر اور مادی عالم سے ماوارا ہیں۔ موجودات غیر حقیقی اور امثال کی نقل ہیں۔ حقیقت تک رسائی عقلِ استدلالی ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ موجودات کو غیر حقیقی کہہ کر حواس سے ماخوذ علم وہ مستند نہیں مانتا۔ اصل علم اس کے نزدیک امثال کا ہے، جبکہ امثال کثیر ہیں اور سب سے اکمل۔ سبھی امثال کا مبداء "خیرِ مطلق" ہے۔ کائنات کو وہ عقلیاتی کل مانتا ہے۔ افلاطون حیات بعد الموت کا قائل تھا۔ جوہر کو وجود پر مقدم سمجھتا ہے۔ انیسویں صدی تک فلسفے پر یہی اثر غالب رہا۔ فرد کی آزادی کو وہ ریاست پر قربان کرتا ہے۔ افلاطون کے اکثر نظریات عیسائیت کے عین موافق تھے۔ اس لیے عیسائیوں میں افلاطون کافی مقبول رہا۔

افلاطون کا شاگرد ارسطو (Aristotle 384-322 BC) اپنے استاد کے نظری امثال کو نظریہ کلیات میں بدلتا ہے۔ ارسطو استاد کے نظریہ کو انتہائی مدلل انداز سے رد کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ہر شے کا جوہر وہ

ہے جو اس سے مختص ہے اور کسی شے سے نہیں۔ یہی جو ہر اس کے مقصد کا تعین کرتا ہے۔ وہ انسان کے پیدائشی جو ہر کا بھی قائل تھا۔ بعد میں وجودیوں نے اس کے برعکس وجود کو جوہر پر مقدم اور فرد کی بے مثل آزادی پر زور دے کر نئے فلسفے کی داغ بیل ڈال دی۔ مادہ اور ہیت ارسطو کے ہاں ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ ارسطو کا کائناتی تغیر میکانکی نہیں بلکہ غائی ہے۔ یہی غائیت اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اس کے بقول ہیت مادے سے الگ تھلگ نہیں ہو سکتی لیکن خدا ایسی ہیت ہے جو بغیر مادے کے موجود ہے۔ واضح رہے کہ مثالیت پسندی میں خدا کا رشتہ کائنات سے سبب اور مسبب کا نہیں، جس طرح مذہبی خدا کا تصور ہے۔ بلکہ خدا کائنات کی غائیت و اساس ہے۔ خدا پہلا محرک لیکن خود غیر محرک ہے۔ اس کے نزدیک ہئیت (جسے افلاطون امثال کہہ کر ماورائے موجودات سمجھتا ہے) موجودات میں طاری و ساری ہے۔ کائنات ازلی و ابدی ہے۔ ارسطو کی ہئیت مادے میں موجبِ حرکت ہے۔ ارسطو کے ہاں ہئیت مادے میں نفوذ کا نام ہے۔ ارسطو روح کو جسم کی ہئیت اور خدا کو کائنات کی ہئیت کہتا ہے۔ روح کو جسم کا فعل سمجھ کر بقائے روح کا انکار کرتا ہے۔ اس طرح ارسطو ہیت کے لحاظ سے مادے کو ہر شے کا جوہر قرار دیتا ہے۔ ایک شے کی تحدید اس کی ہیت بناتی ہے اور ہیت مادے کے ایک حصے کو وحدت میں لاتی ہے۔ وحدت اس کے نزدیک مقصدی ہوتی ہے۔

یونانی تاریخ میں (۳۳۴-۳۲۴ ق م) سکندر اعظم نے فتوحات کا سلسلہ شروع کیا۔ اس نے دس سالہ دور میں ایک عظیم سلطنت قائم کی لیکن اسکی وفات کے بعد یہ عظیم سلطنت تین ٹکڑوں میں بٹ گئی۔ یورپی حصہ اینٹی گونس کی اولاد کی ملکیت میں چلا گیا۔ بطلیموس کے حصے میں مصر آیا۔ سکندریہ جس کا دار الخلافہ تھا۔ سیلیکوس نے بڑے معرکوں کے بعد ایشیاء کو زیرِ دست کر دیا۔ لیکن تیسری صدی ہجری میں فلسفہ اور سائنس نے صرف سکندریہ ہی میں ترقی کی۔ اسکی وجہ سکندریہ کا امن و امان تھا۔ کیونکہ مصر اس وقت باقی مغربی اور ایشیائی حصوں کی بہ نسبت جنگ و جدل سے دور رہا۔ زوالِ روم تک سکندریہ ہی علم و فن کا مرکز رہا۔ اقلیدس، اسٹارکس، ارشمیدس اور اپالوونیس کا تعلق اس دور سے تھا۔ ارسطو کے زمانے تک اتنی خاص مایوسی نہیں تھی لیکن اقتدار مقدونیہ کے پاس جاتے ہی یونانی فلسفی عملی سیاست سے الگ ہوگئے۔ اور خود کو انفرادی نیکی اور نجات کے مسائل تک محدود کر دیا۔ اب انکے مسائل فاسد دنیامیں پاکیزہ زندگی کا حصول اور دکھ بھری دنیامیں مسرت کی تلاش، تھے۔ رواقی دور میں فلسفے نے موضوعی رنگ اختیار کیا اور بالآخر انفرادی نجات کا مسئلہ عیسائیت نے حل کر دیا۔

تشکیکیت(Skeptics):

بحیثیت ایک مکتبہ فکر تشکیکیت کا آغاز پائی رو(Pyrrho) سے ہوا۔یونانی فلسفیوں کے حواس سے متعلقہ تشکیک کو پائی رو نے از سرِ نو مرتب کیا۔حواس سے متعلقہ تشکیک میں اس نے اخلاقی اور منطقی تشکیک کا اضافہ کیا۔ان کے بقول ایک راہِ عمل کو دوسری راہِ عمل سے عقلی بنیادوں پر فوقیت دینا ناممکن ہے۔کارنیڈیز نے افلاطون پر اپنے لیکچرز میں کڑی تنقید کی۔ایک جگہ لکھتے ہیں؛اگر ایک ڈوبتے ہوئے جہاز میں آپ عورتوں اور بچوں کو اپنی جان کی قیمت پر بچاتے ہیں تو یہ حماقت ہے۔اگر ایک جنگ میں آپ کا گھوڑا مر گیا۔انصاف چاہے کچھ بھی ہو آپ اپنے زخمی دوست کو گھوڑے سے گرا کر بھاگنے کی کوشش کریں گے۔تشکلکین ہر نقطۂ نظر کو فوراً قبول کرنے کے حق میں نہ تھے بلکہ وہ سوالات اٹھاتے اور ٹھوس ثبوت مانگتے تھے۔ان کا انداز سقراط کا سا تھا جو ہر چیز پہ سوال اٹھایا کرتا تھا۔خدا کے متعلق ان کا نظریہ ہے کہ خدا کا وجود بدیہی نہیں اس لیے ثبوت کی ضرورت ہے۔

ابیقوریت(The Epicureans):

لذتیت سے متاثر اپیکورس (Epicures 341-270 BC)نے حظ و مسرت کا فلسفہ پیش کیا۔ خوراک کے معاملے میں انتہائی سادہ؛روٹی اور پانی پر گزر بسر تھی۔مسرت اس کے نزدیک فہمِ عامہ سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ منطق اور ریاضی سے۔مذہب کو انسانی دہشت کی پیداوار اور حیات بعد الموت کو محض افسانہ کہ کر وہ رد کرتا ہے کیونکہ اس کے خیال میں اسی دہشت کے خاتمے سے مسرت کا حصول ممکن ہے۔مادی دنیا کو اپیکورس دیما قریطس کی طرح میکانکی اور اشیاء کو ایٹموں کا مرکب سمجھتا ہے۔لیکن دیما قریطس جواہر کو فطری قوانین کے تابع جبکہ ابیپکیورس انہیں آزاد سمجھتا ہے۔دیوتاؤں پر انہیں یقین ہے لیکن وہ انہیں انسانی کاموں سے بے نیاز سمجھتا ہے۔روح اس کے نزدیک جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔ایٹم خلائے مکانی میں آزادانہ حرکت کرتے ہیں اور باہم متصادم بھی ہوتے ہیں۔اس بناء پر وہ انسان کو بھی فاعلِ مختار سمجھ کر جبریت سے آزاد سمجھتا ہے۔

تیسری صدی ق م کے بعد تیسری صدی عیسوی تک فلسفہ اور سائنس میں بظاہر کوئی ترقی نہیں ہوئی۔فلاطینوس ۲۰۴-۲۷۰ عیسوی(نو فلاطونیت کا بانی جس کا اصل نام مالکس تھا) نے حقیقی دنیا سے منہ موڑ کر حسن وخیر کی ابدی دنیامیں پناہ لے رکھی تھی۔افلاطون کا یہ نظریہ کہ امثال حقیقی اور موجودات نقل ہیں۔فلاطینوس

نے دوبارہ زندہ کر دیا۔ عیسائیت کا یہ نظریہ کہ مادی دنیا کی کوئی حیثیت نہیں اصل کامیابی آخرت میں ملے گی؛ نظریہ افلاطون سے کافی حد تک مماثل تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں فلاطینوس کا کردار مسیحیت میں نمایاں رہا۔ سینٹ آگسٹائن کے بقول فلاطینوس میں افلاطون دوبارہ زندہ ہوا۔ وہ اسے "بغیر صلیب کے مسیح" مانتا ہے[۱۶]

سینٹ آگسٹائن سے لے کر نشاۃ ثانیہ تک فلسفہ چرچ کے زیرِ اثر رہا، کلیسا نے فلسفیانہ عقائد کا معاشرتی اور سیاسی حالات سے گہرا رشتہ قائم کیا۔ یہ زمانہ چار سو عیسوی سے چودہ سو عیسوی کے لگ بھگ کا ہے۔ کلیسا نے اعتقاد کے ذریعے اقتدار اور دولت حاصل کی یہاں تک کہ دنیادار حکمران بھی ان سے شکست کھا گئے۔ سینٹ آگسٹائن مسیحی حلقوں پہ چھایا رہا۔ اس دور میں فلسفیوں نے فلسفے کو چرچ کے مفادات کے لیے استعمال کیا۔ ان کا مقصد دین کا تحفظ اور لوگوں کے اعتراضات دور کرنا تھا۔ گویا اس دور کے فلسفی ایک قسم کے عالم دین تھے۔

رواقیت کی نیک زندگی کی تعلیم خدا کے ساتھ روحانی رشتے سے وابستہ تھی۔ یونانی جب پہلے اہلِ مقدونیہ اور پھر روم کے رعایا بنے تو معاشرتی اخلاق سے انفرادی اخلاق کی طرف رجحان عام ہوا۔ اس طرح رواقیت نے مسیحیت کے لیے راہ ہموار کی۔

خلیفہ عبدالحکیم کا یہ دعویٰ بجا ہے کہ فلسفہ وہی جنم لے سکتا ہے جہاں فکر اور اظہارِ فکر کی مکمل آزادی ہو۔ یونانیوں کے ہاں فلسفہ تب پیدا ہوا جب قدیم مذہب کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی اور عقائد کا جبر اٹھ گیا۔ لیکن اس آزادی اور افکار کی گوناگونی میں ایک خطرہ ضرور مضمر رہتا ہے کہ وہ قوم اجتماعی قوتِ عمل سے محروم ہو کر کسی ایسی قوم سے مغلوب ہو جائے جن کے افراد کسی عقیدے کے تحت منظم ہوں۔ سقراط اور افلاطون کے زمانے میں یہی حالت تھی۔[۱۷]

سکندر سے لے کر قسطنطنیہ تک استحکام، قوت کے بل بوتے پر قائم رہا نہ کہ فلسفہ یا قدیم ریاستی وفاداریوں کے سبب۔ رومی افواج اور شاہانِ روم نے ایک مرکزی حکومت قائم کر کے قوت کے دم پر برقرار رکھی۔ وحشی اقوام کے سلطنتِ رومہ کے خاتمے سے یورپ میں ایک طویل تاریکی عہد شروع ہوا۔ شہنشاہِ قسطنطین نے عیسائی مذہب طاقت کے بل بوتے پر پھیلا کر مغربی اقوام پر کلیسائے روم کا تسلط جمالیا۔ آٹھ صدیوں تک جاہلیت کا دور دورہ رہا۔ علم کی تحصیل پادریوں اور راہبوں تک محدود رہی لیکن یہ کوئی تحقیقی علم نہ تھا بلکہ صرف اولیاء کے کرامات تھے۔ عیسائیت

کی اشاعت ہی سے رومۃ الکبریٰ اور اس سے ملحقہ ممالک میں عقلی اور فکری سطح پر جمود چھا گیا۔ یہی وہ دور تھا جب مسلمانوں نے یونانی علوم کے تراجم کرکے سائنس میں گراں قدر اضافے کئے۔طبیعات، علم المناظر، ہیئت، طب، جغرافیہ اور دیگر کئی علوم میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ مگر عباسی دورِ حکومت میں رجعت پسند مذہبی طبقے نے سائنسی علوم کی زبردست مخالفت کی۔ سائنس دان اور فلسفی جبر و تشدد کا نشانہ بنے۔ جس سے سائنس کو بدترین دھچکا لگا۔ ابنِ رشد (۱۱۲۶ تا ۱۱۹۸ء) اور ابنِ خلدون (۱۳۳۲ تا ۱۴۰۶ء) کے نظریات مسلمانوں میں فروغ نہ پا سکے اور انہی نظریات سے مغرب میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک ابھری۔[۱۸]

مسیحیت نے ریاست سے وفاداری کی بجائے انسان پر خدا کی طرف سے واجب ذمہ داریوں کو لازم قرار دیا۔ پانچویں صدی عیسوی سے گیارھویں صدی عیسوی کے نصف تک خدا کی طرف سے واجب ذمہ داریوں اور ریاستی ذمہ داریوں نے چرچ اور بادشاہ کے درمیان ایک جنگ کی صورت اختیار کرلی۔ پوپ کا اختیار غالب رہا کیونکہ نجاتِ اخروی کی کلید انہی کے پاس تھی۔ چرچ کا اختیار تیرھویں صدی میں اس وقت کم ہوا جب دنیادار حکمرانوں اور چرچ کے درمیان ایک کشمکش نے جنم لیا۔ چرچ کی وحدت رومی سلطنت کے بدولت تھی۔ مذہبی کتاب لاطینی میں تھی جس پر زیادہ تر اٹلی، فرانس اور سپین کو عبور حاصل تھا۔ دنیاوی قوت ٹیوٹانی نسل کے حکمرانوں اور نوابوں کے ہاتھ میں تھی۔ عسکری قوت گرچہ بادشاہوں کے پاس تھی لیکن تعلیم پر چرچ کی اجارہ داری تھی۔ جنت اور دوزخ کا اختیار چونکہ کلیسا کے پاس تھا اس لیے عوامی حمایت اسے حاصل رہی۔ چرچ عوام کو بادشاہوں کے خلاف اکسا بھی سکتا تھا لیکن نظم وضبط برقرار رکھنے میں چرچ کا کردار مثبت رہا۔ اس لیے جلد اس نے ایک نئے پیدا ہونے والے تاجر طبقے کی حمایت حاصل کی۔ ٹیوٹانی کوششوں سے چرچ سے سیاسی آزادی جزوی طور پر ممکن ہو سکی۔ لیکن تعلیم پر چرچ کی اجارہ داری بدستور قائم رہی۔ فریڈرک دوم ایک نیا مذہب بنانے میں کافی حد تک کامیاب ہوگئے جو پوپ کلچر کے بالکل برعکس تھا۔ مذہبی اصلاحات اور پاپائیت نے مسیحیت میں اسلام کے لیے راہ ہموار کرلی۔ اور یوں مسیحی سلطنت کا اتحاد یورپ بھر میں پارہ پارہ ہو گیا۔ ضابطہ پسندی کے حوالے سے قرونِ وسطیٰ ایک منظم دور تھا۔ مقدس امور کا اختیار پوپ اور دنیاوی معاملات کا بادشاہ کے پاس تھا۔ مختارِ کل خدا کی ذات تھی۔ پندرھویں صدی میں بادشاہ اور پوپ کی اہمیت ختم ہو کر رہ گئی۔ فرانس، سپین اور انگلستان میں قومی بادشاہتیں برسرِ اقتدار ہوئیں۔ قوت کے دم پر انہوں نے انسانی فکر و احساس پر اختیار حاصل کر لیا۔ نشاۃِ ثانیہ کے وقت اٹلی کا حال یونان کے عظیم دور سے کچھ زیادہ مختلف نہ

تھا۔ روایتی اخلاقی اقدار کو ضعیف الاعتقادی قرار دیا گیا۔ پابندیوں سے آزادی نے افراد کو تخلیقی اور طاقتور تو بنا دیا لیکن اخلاقی زوال کے نتیجے میں افرا تفری پیدا ہو گئی۔ بقول خلیفہ عبد الحکیم یورپ میں یونانی دور کے بعد فلسفہ تب دوبارہ ابھرا جب نشاۃ ثانیہ میں کلیسا کے خلاف اصلاح کلیسا یا پروٹسٹنٹ ازم کی تحریک شروع ہوئی تو مسیحیت کا اثر کمزور پڑ گیا اور فلسفہ چرچ کے اثرات سے آزاد ہوا۔[19]

یہودیوں کے واسطے مسلم فلسفے کی کتب مغربی ممالک میں پہنچیں تو نشاۃِ ثانیہ اور احیاء العلوم کا آغاز ہوا۔ ابنِ رشد جس نے صداقت کو دو گونہ ؛یعنی فلسفیانہ اور مذہبی صداقت کہہ کر عقل کی بالادستی کے راستے ہموار کر لیے تھے۔ فلسفہ جدید کے بانی رینے ڈیکارٹ نے اسی پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھ دی۔

سولہویں صدی کے بعد یورپ میں اصلاحِ دین کی تحریک ابھری۔ اس تحریک کی کامیابی میں شمالی قوموں کی بغاوت نے اہم کردار ادا کیا۔ گرچہ شمالی اقوام مذہب کی تابع تھیں لیکن اٹلی کی نئ فرماں روائی، معاشی اور اخلاقی محرکات نے روم کے خلاف بغاوت میں بڑا حصہ ڈالا۔ اٹلی میں چرچ کے زوال سے ہی پاپائیت کا خاتمہ ہوا۔ کلیسا کے مذہبی پیشوا خود تو دوسروں سے اخروی زندگی کی نجات کے عوض خراج وصول کرتے رہے لیکن خود یہ رقم غیر اخلاقی کاموں میں صرف کرتے تھے۔ اسی سبب چرچ کا اثر کم ہوتا گیا۔ خود بادشاہ بھی اپنا دائرہ اختیار بڑھانے کے لیے اس بات پر خوش تھے کہ چرچ کا ختیار کم سے کم ہو تو وہ زیادہ سے زیادہ با اختیار ہوں گے۔ یہاں تک کہ مارٹن لوتھر کی مذہبی اختراعات کا بادشاہوں نے خوب خیر مقدم کیا۔

بقول DAVID COGSWELL چرچ کی ناکامی کوئی معمولی حادثہ نہ تھی کہ جس کے اندر اب تک مغربی انسان کی پوری نفسیاتی زندگی محفوظ تھی۔ مذہب کو کھونے میں، انسان نے وجود کے ماورائی دائرے سے ٹھوس تعلق کھو دیا۔ اس کا ایک بڑا اثر یہ ہوا کہ اب لوگ صداقت کے حصول کے لیے چرچ کے محتاج نہ رہے بلکہ ایک باطنی رشتہ وجود میں آیا۔ لیکن جلد سیاست میں نراجیت اور مذہب میں باطنیت نے تصوف کا رنگ اختیار کر لیا۔ باطنیت کیتھولک نظریے کے برعکس تھی اس لیے پروٹسٹنٹ فرقوں میں بٹ گئے۔ موضوعیت کا اثر بڑھتا گیا جو پہلے تو کچھ مفید ثابت ہوا لیکن بعد میں انتہائی ذاتی تنہائی اور کرب نے اسی کے بطن سے جنم لیا۔ فلسفہ جدید کے بانی رینے

ڈیکارٹ کا فلسفہ اسی موضوعیت کی زندہ مثال ہے۔ جارج برکلے، کانٹ، فشٹے، روسو کے ہاں اور بالخصوص رومانی تحریک میں یہی موضوعی رنگ انتہا کو پہنچ جاتا ہے یہاں تک کہ اخلاقیات اور سیاسیات بھی اس کی گرفت میں آجاتی ہیں۔

احیاء العلوم کی تحریک کے ساتھ لوگ مروجہ نظاموں سے بیزار ہوتے گئے۔ اور نئے حقائق کی دریافت میں ایک قسم کی آسودگی محسوس کرنے لگے۔ فلسفیانہ صداقت کو کلیسائے روم کی شدید مخالفت کے باوجود انتہائی پذیرائی ملی۔ کلیسائے روم نے فلسفیانہ صداقت کی بدترین مخالفت کی۔ اور ایسے نظریات کی اشاعت پر سخت سزائیں دیں جو مذہب کے منافی ہوں۔ ابنِ رشد کے نظریات کی ترویج سے آزادانہ غور و فکر کو رواجِ عام ملا۔ بطلیموس (۱۰۰ تا ۱۷۰ ء) نے جس کرہ ارض کو کائنات کا مرکز قرار دیا تھا کوپرنیکس (۱۴۷۳ تا ۱۵۴۳ء) نے تحقیق سے اسے ایسا سیارہ ثابت کیا جو آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ ہانس لپرشے کے ۱۶۰۷ء میں ایجاد کردہ دوربین سے گلیلیو (۱۵۶۴ تا ۱۶۴۲ء) نے اجرامِ سماوی کا مشاہدہ کرتے ہوئے مشتری کے چاند دیکھے جس پر پادری سیخ پا ہوگئے اور انکی تکذیب کی۔ نشاۃِ ثانیہ میں خوب سائنسی ترقی ہوئی۔ مغرب میں احیاء العلوم کی تحریک سے سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب اور باطنیت کی قید سے آزاد ہوگئے۔ مغرب کی تاریخ میں سترویں صدی سائنسی ترقی کا زمانہ تصور کیا جاتا ہے۔ جس دوران اہلِ مغرب نے آزادانہ طور پر مختلف مسائل پر غور و فکر کیا۔ گیلیلیو کے ایک شاگرد ٹوری چیلی نے بیرومیٹر ایجاد کیا۔ گلبرٹ نے مقناطیس پر تحقیقی مقالہ قلمبند کیا۔ ولیم ہاروے (۱۵۷۸ تا ۱۶۵۷ء) نے گردشِ خون کے اسباب معلوم کیے۔ لیون ہاک (۱۶۳۲ تا ۱۷۲۳ء) نے پروٹوزوا اور بیکٹیریا دریافت کیے۔ ڈے کارٹ (۱۵۵۹ تا ۱۶۵۰ء) اور لائب ٹنز نے جیومیٹری میں قابلِ قدر اضافے کر کے ریاضی کے میدان کو وسعت بخشی۔ فرانسس بیکن (۱۵۶۱ تا ۱۶۲۶ء) نے فلسفے کو علم الکلام کے شکنجے سے آزاد کیا اور سائنس سے افلاطونی اور ارسطائی مقصد و غائیت کو نکال باہر کیا۔ نیوٹن (۱۶۴۳ تا ۱۷۲۷ء) نے مابعد الطبیعات کے بجائے طبیعات میں دلچسپی لی اور کشش ثقل کا قانون دریافت کیا۔ اس نے ہماری زمین کو نظامِ شمسی کا ایک حقیر سا سیارہ قرار دے کر انسانی انا کو شدید دھچکا لگایا۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر اور نیوٹن کے نظریات نے علم کا نقشہ بدل ڈالا۔ بیکن، تھامس ہابس (۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ء)، اور ڈیکارٹ نے فلسفے کو از سرِ نو مرتب کیا۔ طامس ہابس ۱۵۸۸ تا ۱۶۷۹ء نے فکرِ محض کو ترقی یافتہ حسیات کا ایک سلسلہ قرار دیا۔ حقیقت کو مادی اور ذہن کو مادہ متحرک کہا۔ بقول رسل ابتدائی ایام میں سائنس کی افادیت جنگ کے حوالے سے تسلیم کی گئی۔ گیلیلیو اور لیونارڈو کو محض اس دعوے کی بنیاد پر، کہ وہ توپ خانہ اور قلعہ بندی کا ہنر جانتے ہیں، سرکاری ملازمتیں مل گئیں۔[۲۲]

انیسویں صدی تک خوب سائنسی ترقی کی بدولت مذہبی طلسم مسلسل ٹوٹتا رہا۔ سائنسی انکشافات کا خوب خیر مقدم ہوا۔ مذہبی اجارا داری کم ہوتے ہوتے معدوم ہو کر رہ گئی۔ انیسویں صدی عیسوی تک سائنس نے اکثر مسائل اس قدر خوش اسلوبی سے حل کئے۔ کہ جدید انسان سائنس سے مکمل طور پر مطمئن اور مذہب سے بے زار ہو گیا۔ یہاں تک کہ سائنس نے بجائے خود ایک عقیدے کی صورت اختیار کر لی۔

انیسویں صدی:

انیسویں صدی میں برٹنڈ رسل نے کئی ساری تصانیف سے لادینیت کو خوب فروغ دیا۔ ۱۸۳۰ء میں David Friedrich Srauss کی کتاب The Life Of Jesus: Critically Examined منظرِ عام پر آگئی۔ جس میں عیسائیت پر کڑی تنقید کی گئی تھی۔ اور بائبل کو دوسری صدی عیسوی کی تصنیف قرار دے کر اس کی تاریخی حیثیت مشکوک بنائی گئی تھی۔ ۱۸۴۱ء میں Ludwig Feuerbach کی کتاب The Essence Of Christianity منظرِ عام پر آگئی جس میں اس نے تصورِ خدا اور مذہب کو انسانی ذہن ساختہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ فیور باخ کے بقول خدا نے انسانوں کو نہیں بلکہ انسانوں نے خدا کو خلق کیا۔ کارل مارکس پر اس کتاب کے بڑے اثرات پڑے۔ ۱۸۵۹ء میں چارلس ڈارون کی کتاب On The Origin Of Species معرکۃ الآرا کتاب منظر عام پر آئی۔ جس میں انسان کو بجائے آسمانی دنیا (جنت) سے اتارے جانے کے، اسے جانور کی ارتقاء یافتہ صورت سے تعبیر کیا گیا تھا۔ کائنات میں مرکزی حیثیت کے انسانی حسین سپنے بری طرح چکنا چور ہو گئے۔ البرٹ آئن سٹائن (۱۸۷۹ تا ۱۹۵۶ء) نے نظریہ اضافیت سے سائنسی قطعی معروضیت کے تصور کا ابطال کر دیا۔ سگمنڈ فرائڈ (۱۸۵۶ تا ۱۹۳۹ء) نے جنس کو نفسیات میں مرکزی حیثیت دی۔ جس پر مذہبی حوالوں سے بات کرنے میں عار محسوس کی جاتی تھی۔ نفسیاتی حوالوں سے اس نے تصورِ خدا کا بھی ابطال کر دیا۔

سائنسی انکشافات نے انسان سے خدا کا سہارا اور اشرف المخلوقات کا تاج چھین لیا۔ اسے اس وسیع کائنات کے کروڑوں سیاروں میں سے ایک حقیر سے سیارے کا حقیر سا ترقی یافتہ جانور قرار دیا۔ اس کے وہ سارے حسین سپنے چکنا چور کر دیے جن کے سہارے وہ اپنے جہنمی گردونواح سے کچھ وقت کے لیے نجات پاتا تھا۔ اب نہ وہ اشرف المخلوقات تھا اور نہ زمین کائنات کا مرکز۔ صنعتی انقلاب سے ایک طرف ترقی کا دور دورہ ہوا، تو دوسری طرف

معاشرے میں سرمایے کا توازن یکسر بگڑ گیا۔ استحصالی قوتوں کو ذاتی مفادات کے حصول کے لیے نت نئے مواقع ہاتھ آئے۔ صارفیت کے تحت انسانی ضرورتوں کے لیے مصنوعات نہیں، بلکہ مصنوعات بنا کر انسان کی ضرورتیں بنائی گئیں۔ سائنس سیاست کی نذر ہو کر بجائے انسانی مفادات کے تباہیوں کا طوفان برپا کر گئی۔ لیکن پھر بھی پہلی جنگِ عظیم تک سائنس سے دورِ جدید کا انسان مطمئن اور کافی ساری امیدیں لگائے بیٹھا تھا۔ لیکن جلد ہی دو عظیم جنگوں نے انسان کی رہی سہی امیدوں پر بھی پانی پھیر دیا۔ انسانیت بدترین کرب سے گزری۔ نئی اقدار کا بھرم ٹوٹ گیا۔ معاشرہ مادیت کی بناء پر پہلے سے روحانیت سے تہی دست تھا۔ سائنس کو مختلف اقوام نے ذاتی مقاصد کے لیے آلۂ کار بنایا۔ پروفیسر عتیق اللہ لکھتے ہیں:

> "ایک طرف سائنس سیاست کا سب سے تباہ کن ہتھیار ثابت ہوئی اور دوسری طرف سائنس روح، مذہب اور خدا کے تیئں تشکیک کو فروغ دینے میں اہم کردار انجام دیتی ہے۔ انسان کی خوش فہمیاں تہس نہس ہو جاتی ہیں۔"[۲۳]

دورِ جدید کا انسان کائناتی سربستہ رازوں کو اپنے اوپر منکشف کرنے کے لیے مسلسل کوشاں ہے۔ سائنسی آگہی اور فطرت پر نئی انسانی بالادستیوں کے سفر میں انسان اگر ایک طرف بہت سارے کائناتی سربستہ رازوں سے پردہ اٹھانے میں کامیاب ہوا۔ تو دوسری طرف یہی آگہی خود اس کے لئے ایک عذاب بھی بنتی گئی۔ یہی عذاب آگہی بالخصوص انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے جدید انسان نے شدت سے محسوس کیا۔ چنانچہ رسل لکھتا ہے کہ سائنس کے ذریعے انسان بہت کچھ جان سکتا ہے۔ مذہبی علم ایک قسم کی جہالت ہے جو انسان کو کائنات کے متعلق جاننے اور غور و فکر سے بے نیاز کرتی ہے۔ سائنس سے وابستہ فکر و تشویش اور تشکیک اندوہناک تو ہیں تاہم مذہبی توہمات اور بے جا امیدوں میں رہنے سے بہتر ہے انہیں برداشت کیا جائے۔[۲۴]

DAVID COGSWELL کے نزدیک سائنسی تجرباتی اور عقلیاتی علم نے تاریخ کا نقشہ ہی بدل ڈالا۔ اسکی بدولت انسان نے بے پناہ طاقت حاصل کی۔ لیکن اس کے باوجود جذبات اور احساسات کے معاملے میں بہت سارے انسانی بنیادی مسائل اس کے دسترس سے باہر تھے۔ سائنس استقرائی اور تجزیاتی ہوتی ہے۔ یہ مادی اور

مقداری چیزوں سے سروکار رکھتی ہے۔اقدار، اخلاقیات، محبت، عقائد، خیر و شر اور زندگی کی معنویت وغیرہ کے متعلق یہ ہماری کوئی رہنمائی نہیں کر سکتی۔ اس بظاہر ترقی کے باوجود انسانی مسائل (بالخصوص روحانی) کا حل سائنس کے احاطۂ فکر سے باہر ہے، سائنس بہت سارے مسائل حل کرنے میں ناکام رہی اور جو مسائل سائنس کے دائرہ اختیار سے باہر تھے وہ بالکل غیر حقیقی تسلیم کیے گیے۔[۲۵]

مذہب کے مطابق انسانی زندگی بامقصد ہے خدا نے انسان کو تخلیق کیا ہے اور زندگی کا یہ مختصر دورانیہ ایک امتحان ہے۔ روزِ حشر انسان اپنے اعمال کا جواب دہ ہو گا۔ زیادہ تر مذاہب میں یہی ملتا جلتا تصور ملتا ہے۔ لیکن جدید دور میں مذہب بری طرح سوال زدہ ہوا۔ زندگی کے معروضی معنی باطل ٹھہرائے گئے۔ آج کا انسان صداقت کی تلاش میں مذہبی تعلیمات سے کسی طور مطمئن نہیں۔ جس سے زمانہ قدیم کا انسان پوری طرح مطمئن تھا۔ جدید سائنسی انکشافات نے انسان کو انسانی زندگی کی معروضی معنویت سے محروم کر دیا۔ ان سارے مسائل نے انسان کو ایک نئ فکر کی طرف راغب کیا۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں مذہبی اقدار اور اخلاقیات کا جنازہ نکل گیا۔ جس سے زندگی کی معروضی معنویت ختم ہو کے رہ گئی۔ زندگی کی بے معنویت کا احساس شدت سے ابھرنے لگا ۔جسے عدمیت(NIHILISM) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس کے مطابق زندگی کی کوئی معروضی معنی نہیں ہے۔ نائلزم نے جس بے معنویت کا اعلان کیا اور اس سے جس خلا اور بحران نے جنم لیا۔ اسے پر کرنے کے لیے کئی سارے فلسفے وجود میں آ گئے۔ جن میں وجودیت اور لغویت قابل ذکر ہے۔ کامیو کا فلسفہ "لغویت" بعض حضرات وجودیت سے الگ سمجھتے ہیں لیکن یہ سارتر ہی کی لغویت کی تشریح و توضیح ہے۔ اس حوالے سے اسے وجودیت سے الگ سمجھنا مناسب نہیں۔ آئندہ صفحات میں ہم وجودیت پر بحث کریں گے۔

وجودیت کا ماٰخذ:

اگرچہ وجودیت انیسویں اور بیسوی صدی کا فلسفہ ہے ۔لیکن اس کے ماخذات کے حوالے سے محققین سوفسطائیوں اور دورِ سقراط تک پہنچے جاتے ہیں۔

وجودیت کے ماخذات کے حوالے سے مختلف اور متضاد آراء پائی جاتی ہیں۔ بعض محققین اس کی بنیادیں سوفسطائیوں کے ہاں ڈھونڈتے ہیں۔ جنہوں نے انسان کو اشیاء کا پیمانہ کہہ کر صداقت کو موضوعی قرار دیا تھا۔[۲۶] بعضوں کے نزدیک سقراط پہلا وجودی فلسفی تھا جس نے انسانی ذات کو مرکزی حیثیت دے کر اسے موضوعِ بحث بنایا۔ اس کا قول کہ "اپنے آپ کو پہچانو" وجودیت کا پیش خیمہ ہے۔ سینٹ آگسٹائن کے ہاں انسانی زوال کے بارے میں ایک وجودی نقطہ نظر پایا جاتا ہے، فرد موجود پر زور ان کے ہاں ایک وجودی رویہ ہے۔[۲۷] اپنی کتاب شیکسپیئر سے وجودیت تک *From Shakespeare to Existentialism* میں والٹر کاف W. Kauffman مان تفصیلی بحث سے شیکسپیر (۱۵۰۰ عیسوی) کی تخلیقات سے وجودی حوالے پیش کئے ہیں،[28] بعض محققین پاسکل (۱۶۳۲ تا ۱۶۶۲) کی نظم "pensees" وجودیت کے لیے بطور حوالہ پیش کرتے ہیں۔[۲۹] دستوفسکی کا ناول "برادران کرامازوف" وجودی افکار سے بھرا ہوا ہے۔ اس میں وہ حوالے موجود ہیں جو بعد میں وجودی تحریک کے نعرے بن گئے۔ "ایوان کرامازوف" نے "دی برادران کرامازوف" میں وہ بیان دیا جو وجودیت کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ "اگر خدا موجود نہیں ہے تو پھر ہمیں سب کچھ کرنے کی کھلی آزادی ہے" سارتر نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔[۳۰] انیسویں اور بیسویں صدی کے دوران، فیوڈور دوستوفسکی، سی۔ ایف کافکا جیسے مصنفین نے وجودیت کی نشوونما میں حصہ لیا جنہیں اکثر وجودیت کا پیش خیمہ سمجھا جاتا ہے۔ راؤبزک Roubiczek, کے نزدیک وجودیت کی اصطلاح ہائیڈگر نے رائج کی تھی۔[۳۱] لیکن "DAVID COGSWELL" کے نزدیک ہائیڈگر کی اصطلاح " Existentia" کے ساتھ بعد میں لوگوں نے "Ism" کا اضافہ کرکے اسے "Existentialism" بنا دیا۔[۳۲] ایک خیال یہ بھی پایا جاتا ہے کہ سارتر کے فلسفے کے لیے گابریل مارسل نے یہ اصطلاح رائج کی تھی۔ جب کہ اپنے لیے وہ نو سقراطی کہلانا پسند کرتا تھا۔[۳۳] سارتر سے وجودیت کی اصطلاح اکثر مخصوص کی جاتی ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح اس نے رائج نہیں کی تھی۔ لیکن اس فلسفے کا حوالے سے سب سے مربوط کام اور سب سے معتبر نام اسی کا ہے۔ اگست ۱۹۴۱ء میں جب اس سے وجودیت کے متعلق پوچھا گیا تو اس نے اس کے معنی و مفہوم کے حوالے سے مکمل لاعلمی کا اظہار کیا۔ لیکن دو مہینے بعد اسی سال اس نے اپنا نقطہ نظر بدلا اور وجودیت کی اصطلاح اپنے فلسفے کے حوالے سے نہ صرف قبول کرلی بلکہ یہی اصطلاح اپنے اہم ترین مضمون "وجودیت اور انسان دوستی" کے عنوان میں

بھی شامل کر لی۔[۳۴] وجودیت کی اصطلاح مختلف فن کاروں اور ادیبوں کے حوالے اس قدر کثرت سے استعمال کی گئی کہ سارتر کو یہاں تک کہ کہنا پڑا کہ اب اس کا مفہوم ہی بے معنی اور لغو بن چکا ہے۔[۳۵]

وجودیت کا مختصر تعارف:

وجودیت بیسویں صدی عیسوی کی وہ نمائندہ فکری تحریک ہے، جس نے تمام شعبہ ہائے زندگی؛ فلسفہ، سائنس، ادب و فن، عمرانیات و اخلاقیات، الٰہیات و نفسیات وغیرہ پر گہرے اثرات ثبت کیے۔ وجودیت میں دورِ جدید کے انسان کی مخصوص بے چینی، روحانی کرب، تشویش، مایوسیوں اور ناکامیوں، عدم تحفظ اور اضطراب کا واضح اظہار ملتا ہے۔ اس کے علاوہ جنگوں کی تباہ کاریوں، سامراجی طاقتوں کے درمیان جدید اسلحہ کی دوڑ، فرد شمن عقائد و نظریات، روحانی اقدار کی شکست و ریخت، تسلیم شدہ روایات کے خلاف بغاوت، معاشی، سیاسی، سماجی، مذہبی اور جمالیاتی اقدار کی زبوں حالی نے بھی وجودیت کے لیے خام مواد کا کردار ادا کیا۔ جدید سائنسی ترقی کی بدولت سائنسی ایجادات کے سیاسی استعمال سے ترقی یافتہ اور پسماندہ ممالک کے درمیان معاشی عدم توازن پیدا ہوا۔ جس سے آقائیت اور محکومیت کا ایک نیا سلسلہ شروع ہوا۔ سامراجی اور استحصالی قوتوں کو پروان چڑھنے کے نت نئے مواقع ہاتھ آئے۔ عقل پرستی، سائنس پرستی اور مادہ پرستی نے ہماری صدیوں کی روایات کو بری طرح نیست و نابود کر دیا ۔انسان پر اخلاقی اور روحانی آسودگی کے سبھی دروازے بند ہو کر رہ گئے۔ آج کا انسان جن مسائل سے دوچار ہے چند صدیوں پہلے کا انسان ان سے مکمل طور پر نا آشنا تھا۔ ان سارے عوامل نے وجودی فکر کے لیے خام مواد کا کردار ادا کرنے کے ساتھ ساتھ جدید انسان کو ایک نئی فکر کی طرف گامزن کر دیا۔ جس کا اظہار وجودیت میں ملتا ہے۔ انسانی ضمیر کی اسی چبھن کا دوسرا نام وجودیت ہے۔ قاضی قیصر الاسلام کے نزدیک وجودیت موجودہ مشینی زندگی کے خلاف ایک ضدی انسانی رویہ یا احتجاج کا نام ہے۔[۳۶]

آج کا انسان سکون اور رشتوں کے خلوص کی تلاش میں مارا مارا پھرتا ہے۔ احساس بیگانگی اور محرومیاں اسے اندر سے ڈستی جارہی ہیں۔ سائنس نے ہزاروں میل کے فاصلے ختم کر کے رکھ دیے۔ لیکن انسان پھر بھی انفرادی اور اجتماعی سطح پر اذیت ناک احساس تنہائی کا شکار ہے۔

ایسی صورتحال میں جہاں نطشے نے " خدا کی موت " کا اعلان کر دیا، عدمیت (Nihilism) کا فلسفہ وجود میں آیا۔ جس نے زندگی کی معروضی معنویت ختم کر کے پرانی اقدار کا جنازہ نکال دیا۔ زندگی کی نئی معنویت اور اقدار کی تشکیل نو کے لیے وجودیت کا فلسفہ سامنے آیا۔

DAVID COGSWELL کے نزدیک وجودیت کوئی منظم فلسفہ نہیں بلکہ یہ اس روایتی تجریدی فکر و فلسفہ کے خلاف ایک بغاوت کا نام ہے جو حقیقی زندگی کے مسائل سے کوئی سروکار نہیں رکھتا۔ اس کے نزدیک وجودی فلسفہ اس حوالے سے ناقابلِ تعریف ہے کہ یہ کوئی مردہ نظریہ نہیں بلکہ ایک زندہ رویہ ہے جو ہر لمحہ تشکیل پذیر ہوتا جارہا ہے [۳۷]

موضوعی نقطۂ نظر کی بناپر وجودیت میں مماثلتوں سے کہیں زیادہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً:- کیر کے گارڈ راسخ العقیدہ عیسائی؛ نٹشے، ہائیڈ گر اور سارتر ملحد؛ جیسپیر ز اور مارسل نسبتاً مذہبی؛ کامیو مسلکِ انسانیت کا علم بردار جبکہ ولسن آزاد خیال ہیں [۳۸]۔ بقول سارتر لفظ "وجودیت" کا استعمال ایک ایسا فیشن بن گیا ہے کہ اب لوگ وجودیت کا مفہوم سمجھے بغیر مختلف موسیقاروں، ادیبوں اور مصوروں پر وجودی کا لیبل لگاتے ہیں [۳۹]۔ بعض وجودی فلسفیوں جیسے؛ البرٹ کامیو اور مارٹن ہیڈ گر نے تو خود کو وجودی کہلانا بھی مناسب نہ سمجھا [۴۰]۔

"وجود جوہر پر مقدم ہے" یہ دعویٰ وجودی مفکرین کا مشترکہ اور وجودیت کی اساس ہے۔ چنانچہ؛ سارتر جس نے وجودیت کو ایک منظم فلسفے کی صورت میں پیش کیا۔ لکھتا ہے:

> "There are two kinds of existentialists. There are, on the one hand, the Christians, amongst whom I shall name Jaspers and Gabriel Marcel, both professed Catholics; and on the other the existential atheists, amongst whom we must place Heidegger as well as the French existentialists and myself. What they have in common is simply the fact that they believe that existence comes before essence — or, if you will, that we must begin from the subjective." [۴۱]

وجودیت کا فلسفہ؛ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اس دعوے پر مبنی ہے کہ "وجود جوہر پر مقدم ہے"۔ روایتی فلسفے میں جوہر کو وجود پر مقدم سمجھا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ ارسطو اور افلاطون سے چلتا آرہا تھا، جن کے نزدیک ہر شے بشمول انسان ایک خلقی جوہر رکھتی ہے، جو اس کے مقصدِ حیات کا تعین کرتا ہے۔ انیسویں صدی تک اس تصور کا غلبہ رہا۔ مختلف مفکرین نے اپنے اپنے انداز سے اس تعمیمی جوہر پر خیالات قلم بند کیے۔ تاہم وجودی مفکرین کسی پیدائشی جوہر کا مکمل انکار کرتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ دنیا میں منفرد افراد خاص قسم کے زمان و مکان میں وجود رکھتے ہیں۔ ہر فرد اپنی انفرادی کوششوں اور اعمال سے اپنے کردار کی تشکیل کرتا ہے اور اپنی دنیا آپ بناتا ہے۔ اپنے نامعلوم جوہر کی تشکیل کا یہ سلسلہ تادمِ مرگ جاری رہتا ہے۔ زندگی ان کے نزدیک ایک منصوبے کا نام ہے، جب یہ منصوبہ مکمل ہو جائے اور فرد کی موت سے عمل کی کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہے اور امکانات کے سبھی دروازے اس پر مکمل طور پر بند ہو جائیں۔ تب جا کے اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ فلاں آدمی کا جوہر فلاں قسم کا تھا۔ اس طرح ہر فرد کا مسئلہ الگ اور انفرادی نوعیت کا ہوتا ہے۔ ہر فرد انفرادی طور پر اپنا منفرد جوہر مخصوص زمان و مکان میں ساخت کرتا ہے۔ فرد زندگی کے اس قلیل دورانیہ میں مختلف وقوعات سے ہو گزرتا ہے۔ یہ صورتحال مکمل شخصی اور انفرادی نوعیت کی ہوتی ہے۔ گویا فرد نہ تو کسی پیدائشی جوہر سے متصف ہوتا ہے، جو اس کے افعال اور حدود کا تعین کرے اور نہ ہی فرد افلاطون کے مثالی انسان کی نقل ہے۔ یعنی انسان ایک مخصوص فطرت کے ساتھ پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ ایک مکمل خلا اور امکانات کی ایک دنیا ہوتا ہے۔ وجودی مفکرین کے بقول جوہر کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ بلکہ افراد خود اپنے انفرادی اعمال ہی سے اپنا انفرادی جوہر تشکیل دیتے ہیں۔ یہ سلسلہ تادمِ مرگ جاری رہتا ہے۔ وجودی مفکریں فقط انسان ہی کو وہ ہستی یا وجود سمجھتے ہیں جس کا وجود اس کے جوہر پر مقدم ہوتا ہے۔ بقول سارتر:

> "There is only one being whose existence comes before its essence that being is man. First of all man exists, turns up, appears on the scene and only afterwards defines himself."[۴۲]

اپنے مضمون "وجودیت اور انسان دوستی" میں سارتر لکھتا ہے کہ وجود کے جوہر پر مقدم ہونے سے ان کی مراد دراصل یہ ہے کہ انسان پہلے پہل فقط ایک خالی وجود ہوتا ہے۔ بعد میں وہ اپنے ذاتی فیصلوں اور انتخاب سے اپنے وجود کو مخصوص معنی پہناتا ہے اور وہ کچھ بنتا ہے جو کچھ کہ وہ بننا چاہے۔[۴۳]

Flynn Thomas اس کی وضاحت یوں کرتا ہے:

> "We first simply exist—find ourselves born into a world not of our own choosing—and it is then up to each of us to define our own identity or essential characteristics in the course of what we do in living out our lives.."[۴۴]

جونیتھن ویبر اسی بات کو انتہائی مؤثر انداز سے بیان کرتے ہیں:

> "An individual, on this view, is not born with any innate personality........therefore, between different groups of people, nor such a thing as human nature, or the human essence."[۴۵]

وجودیت فرد کو داخلی سطح پر انفرادیت کا حامل سمجھتی ہے اور موضوعی صداقت پر ایمان رکھتی ہے۔ معروضی صداقت وجودیت میں خام خیالی تصور کی جاتی ہے۔ صداقت کا معیار اس میں فردِ واحد تصور کیا جاتا ہے۔

> "by existentialism we mean a doctrine which makes human life possible and, in addition, declares that every truth and every action implies a human setting an a human subjectivity"[۴۶]

وجودیت فرد کی زندگی کے شب و روز کے مسائل سے سروکار رکھتی ہے۔یہ عمل کا فلسفہ ہے جو تجریدی قیاس آرائیوں کی بجائے زندگی گزارنے کا ڈھنگ سکھاتا ہے۔وجودیت فردیت اور سچی داخلیت پر ایمان رکھتی ہے۔ اس حوالے سے میں فردِ واحد کے ذاتی تجربات اور مشاہدات کو اہمیت حاصل ہے۔بقول More Vijay Raosaheb:

> "Existentialism insists that philosophy should be connected with the individual's own life and experience……. So for an individual the personal is the real. Philosophy therefore should start from one's inner knowledge, one's own experience, which must be considered as evidence[۴۷]"

فردیت اور داخلیت کے ساتھ ساتھ وجودیت مطلق آزادی، بہتر کے انتخاب اور انفرادی ذمہ داری پر اصرار کرتی ہے۔ مطلق انسانی آزادی کی بحث سے وجودیت ہر فرد کو انفرای انتخاب اور فیصلوں سے اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ذمہ داری سونپتی ہے اوراس کی تقدیر اس کے اپنے ہاتھ میں دیتی ہے۔

انسانی شخصیت یا کردار کی تشکیل وجودیوں کے نزدیک ان انفرادی اعمال سے ہوتی ہے جو وہ تادم مرگ وقتاً فوقتاً سرانجام دیتا رہتا ہے اس وجہ سے انفرادی اعمال کی حیثیت بہت بڑھ جاتی ہے۔

> "According to Sartre's existentialist humanism, human nature is nothing more than the choices one makes in acting and performing"[4۸]

وجودیوں کے نزدیک فرد چاہے کسی قسم کی صورتحال سے دوچار کیوں نہ ہو اس کے سامنے عمل کے کئی سارے راستے ہوتے ہیں۔ جن میں سے اپنی راہ کا تعین اسی نے کرنا ہوتا ہے۔یہ انتخاب اور فیصلہ خالصتاً انفرادی مسئلہ ہے۔ وجودیت میں اس کی اہمیت اس حوالے سے بہت بڑھ جاتی ہے کہ فرد چاہے جو بھی انتخاب اور عمل کرے وہ

اس کی شخصیت کا ایک مستقل اور نا قابل تبدیل حصہ بن جاتا ہے۔ وجودیت کے تصور انتخاب سے باہم پیوست دوسرا اہم تصور انفرادی ذمہ داری کا ہے۔ وجودیوں کے نزدیک فرد جو بھی عمل کرے وہ اس کا انفرادی انتخاب ہوتا ہے۔ لہذا اس کے نتائج کی مکمل ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ اس انفرادی ذمہ داری سے کوئی راہ فرار ممکن نہیں۔

عمل کی صورتحال وجودیوں کے ہاں کچھ یوں ہے کہ کچھ نہ کرنا بھی کچھ کر گزرنے کے مترادف ہے۔ یعنی اس عمل کے بھی دور رس نتائج نکل سکتے ہیں۔ گویا خاموش تماشائی بنے رہنا بھی ایک مجرمانہ فعل ہے۔ اس کو اس مثال سے بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ فرض کریں آپ کسی ایسے کمرے میں بیٹھے ہیں جس کی کھڑکی باہر گلی کی طرف کھلتی ہے۔ اچانک آپ کی نظر ان راہزنوں پر جا پڑتی ہے جو ایک معصوم آدمی کو لوٹ رہے ہوں۔ بحیثیت انسان آپ کا رد عمل منفی یا مثبت ہو سکتا ہے۔ آپ ڈاکوؤں کو پستول سے ڈرا دھمکا کر اس معصوم آدمی کو بچا سکتے ہیں۔ اس حوالے سے یہ ایک مثبت فیصلہ تصور ہو گا۔ دوسری صورت میں آپ ڈاکوؤں کے ساتھ مل کر اس آدمی کو لوٹ سکتے ہیں اور اس طرح جو کچھ ہاتھ لگ جائے اس میں اپنا حصہ بنا لیں۔ اس حوالے سے یہ ایک منفی رد عمل تصور ہو گا۔ لیکن ممکنہ فیصلوں میں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آپ ڈاکوؤں کے خوف، عدالت کے چکروں کی پریشانی سے خود کو دور رکھنے کی خاطر محض خاموش تماشائی بن جائیں۔ گویا آپ اپنے اس عمل سے یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ آپ اس معاملے میں مکمل غیر جانبدار ہیں۔ لیکن وجودیت میں آپ کی غیر جانبداری کا یہ ملمع انتخابی کردار کی بدترین صورت تصور ہو گا۔ اس خاموش عمل کے بھی سنگین نتائج بر آمد ہو سکتے ہیں۔[۴۹]

وجودیت میں خود فریبی کا تصور بھی بہت اہم ہے۔ اکثر اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم اپنی انفرادی ذمہ داریوں کو دیگر افراد یا اداروں کے سر ڈال کر ایک قسم کی خود فریبی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً:- ہم کسی سماجی، سیاسی جماعت یا مذہبی ادارے سے وابستہ ہو کر ان کے احکامات کے سامنے سرنگوں ہو جاتے ہیں یا کسی من پسند لیڈر کی اندھی تقلید شروع کر دیتے ہیں اور اسے شعاری زندگی بنا دیتے ہیں۔ تاہم اس قسم کی خود فریبی سے ہم اپنی ذمہ داریوں سے بری الذمہ نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ممکن ہے ہم کسی بھی لمحے کسی اور جماعت کا حصہ بن جائیں۔ یا ہم اپنے عقائد سے پہلو تہی کر کے کوئی نیا عقیدہ اختیار کریں۔ گویا اس طرح انتخاب کا مسئلہ مکمل ذاتی اور تن تنہا انفرادی معاملہ

ہے جس سے راہ فرار ممکن نہیں۔ سارتر اسی خود فریبی کو اپنی اصطلاح میں Bad Faith کہتا ہے۔ اکثر وجودی اسے Inauthentic Existence کہتے ہیں۔

مصدقہ زندگی (Authentic Existence) کا تصور بھی ہمیں بارہا وجودی مفکرین کے ہاں ملتا ہے۔ اس سے مراد فرد کی مطلق آزادی سے کسی خارجی دباؤ کے بغیر اپنے انتخاب اور فیصلے سے مکمل ذمہ داری اور خود عہدی کے ساتھ باعمل زندگی گزارنا ہے۔ چنانچہ وجودیت ایک ایسا فلسفہ ہے جو جبریت اور تقدیریت جیسے تصورات کی مکمل تردید کرتا ہے اور ایسے تمام تصورات جن میں فرد کے اختیار و انتخاب کے معاملات کسی خارجی دباؤ سے مشروط کیے جاتے ہوں، باطل قرار دیتا ہے۔

وجودیت کا ایک اور اہم دعویٰ یہ بھی ہے کہ وجود ممکن ہے (Existence is Contingece)۔ چنانچہ گھر کارخانہ یا کوئی بھی ادارہ صحیح طور پر چلانے کے لیے ہم نہ صرف مکمل حساب کتاب رکھتے ہیں بلکہ احتیاطی تدابیر بھی اپنائے رکھتے ہیں۔ تاکہ کسی نقصان یا خسارے سے بچا جا سکے۔ احتیاطی تدابیر میں ایک اتفاقی یا حادثاتی فنڈ بھی ضرور رکھتے ہیں۔ تاکہ ہنگامی حالات میں اس کا استعمال کر کے نظم و نسق اور توازن کو برقرار رکھا جا سکے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زندگی میں تمام خوش تدبیری یا احتیاط کے باوجود بھی احتمالات اور امکانات کا نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ وجودیوں کے نزدیک زندگی میں امکانات کا ایک مستقل تواتر موجود رہتا ہے۔ جس سے انکار ممکن نہیں ان کے نزدیک زندگی میں کسی بھی وقت کسی بھی شخص کے ساتھ کچھ بھی پیش آ سکتا ہے۔ سائنس چاہے کس قدر پیشگوئی میں کامل ہو، فطرت چاہے جس قدر منظم اور علت و معلول کی پابند ہو لیکن پھر بھی امکانات کی اس صورتحال سے انکار ناممکن ہے۔ کوئی شخص چاہے جس قدر محتاط اور کم رفتاری سے ہی ڈرائیونگ کیوں نہ کرتا ہو لیکن پھر بھی امکان رہتا ہے کہ وہ کسی بھی وقت حادثے کا شکار ہو جائے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص چاہے جس قدر تیز اور غیر محتاط طریقے سے گاڑی چلاتا ہو، کبھی حادثے کا شکار ہی نہ ہو اور بجائے حادثاتی موت کے طبعی موت مر جائے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص زندگی میں کبھی گاڑی میں نہ بیٹھا ہو اور پہلی بار سوار ہوتے ہی حادثے کا شکار ہو جائے۔ ان قسم کے بہت سارے واقعات ہماری زندگی میں رونما ہوتے رہتے ہیں۔ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ہماری زندگی کے اس

بے تکے پن کے پیچھے کوئی نہ کوئی باضابطہ مقصد کار فرما ہوتا ہے۔ لیکن وجودیت اس کی تردید میں بتاتی ہے کہ زندگی امکانی وقوعات کا ایک مستقل سلسلہ ہے جس میں کچھ بھی پیش آسکتا ہے۔

عقل کی مطلقیت اور تجریدی فلسفے سے انکار وجودیت کا امتیازی وصف ہے۔ انیسویں صدی میں سائنسی اعتقاد کی بنا پر عقلیت پرستی کا شدید ترین رجحان عام تھا۔ جس کی بہترین مثال جرمن بالخصوص ہیگل کا فلسفہ ہے جس کی رو سے کائنات ایک عقلیاتی کل ہے اور ہماری عقل حقیقت مطلق کا ایک جز۔ اس لیے تمام مسائل عقل ہی کے ذریعے حل کئے جاسکتے ہیں۔ ہیگل کی عقلیت پرستی کے خلاف وجودیت کے باوا آدم سورین کیر کے گارڈ نے شدید ردِ عمل ظاہر کیا۔ اس کے نزدیک صداقت موضوعی اور عقل کی گرفت سے آزاد ہے۔ اس عقلیت بے زاری کی بنا پر وجودیت کو ہیگلیت کے خلاف ردِ عمل بھی سمجھا جاتا رہا ہے۔ وجودیت معروضی نقطۂ نظر کے بجائے انسانی ذات کو مرکزی حیثیت دے کر موضوعیت کو حصولِ صداقت کا مؤثر ذریعہ سمجھتی ہے۔ اس کی رو سے انسانی ذات ہی سب کچھ ہے اور فلسفہ فرد کی زندگی اور تجربے سے مربوط ہونا چاہیے۔ فرد کی انفرادی زندگی اور تجربات ہی مستند علم کے ذرائع ہیں۔ واضح رہے کہ اس سے پہلے فلسفے کا زیادہ تر انداز معروضی تھا۔ فلسفی ایک تماشائی کے نقطۂ نظر سے کائنات اور انسان کے متعلق رائے زنی کرتے تھے۔ وجودیت نے ایک فن کار کے نقطۂ نظر سے داخلی تجربات اور واردات سے اپنا فلسفہ تشکیل دیا۔

> Existentialism, in fact, begins as a voice raised in protest against the absurdity of Pure Thought, a logic which is not the logic of thinking but the immanent movement of Being. It recalls the spectator of all time and of all existence from the speculations of Pure Thought to the problems and the possibilities of his own conditioned thinking as an existing individual seeking to know how to live and to live the life he knows."[۵۰]

بعض حضرات وجودیت کو جنگ عظیم اول اور دوم کے بعد پیدا شدہ صورتحال کا نتیجہ قرار دیتے ہیں ۔لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ فلسفے کی تاریخ میں اس کے بنیادی ماخذات یونانی دور اور بعد کے فلسفے میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ تاہم دو عظیم جنگوں ؛ بالخصوص جنگِ عظیم دوم کی ہولناک تباہیوں کے بعد یہ فلسفہ پوری شدت سے ابھر کر سامنے آیا، جب اخلاق، مذہب اور اقدار کسی چیز کا پاس نہ رہا، انسانی خون کی ندیاں بہائی گئیں تو انسان کو شدت سے عدم تحفظ کا احساس ہوا۔ فرد کی بے چینی، مایوسی اور تشویش بڑھتی گئی۔ روحانی اقدار اور مذہب سے اعتبار اٹھتا گیا۔مادیت پرستی نے روحانیت کو پہلے سے ہی بری طرح بے دخل کر دیا تھااور سائنس سے وابستہ امیدوں کو انسان نے دو عظیم جنگوں میں دم توڑتے دیکھا۔ سیاسی سماجی اور مذہبی انتشار بڑھتا گیا۔ جرمن مفکرین کی انتہائی فلسفیانہ مثالیت پسندی میں بھی نجات کی کوئی صورت نظر نہ آئی۔ انسان کو مجبوراً خارج سے نظریں ہٹا کر ذات کی گہرائیوں میں اترنا پڑا۔

وجودیت کو ایک مایوس کن اور قنوطی فلسفے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سارتر نے اپنے مضمون وجودیت اور انسان دوستی میں اس کا اچھا دفاع کیا ہے۔ اس حوالے سے پروفیسر غلام احمد صادق نے انتہائی پر مغز بحث کی ہے:

> "عدمیت کی جانب میلان کے باوصف وجودیت کا دامن وژن سے بھرپور ہے۔ جب کوئی وجود کی اذیت، کرب، دہشت اور انسانی وجود کی ناگہانیت پر اصرار کرتا ہے تو اصل میں وہ ہماری توجہ انسانی صورتحال کی چند ازبس اثر آفرین صداقتوں کی جانب منعطف کراتا ہے۔ وجودِ مصدقہ پر اس کا اصرار فرد کی اپنی تقدیر کا مالک ہونے کی حیثیت کو بحال کرنے کی تگ و دو ہے۔ وجودی دانشور انسان کو رواجوں اور روایتوں کی زنجیروں سے نجات دلانا چاہتا ہے۔"[۵۱]

اُس فطری گوناگونی میں وجودیت کی حتمی تعریف تو ممکن نہیں البتہ قابلِ ذکر فکری اشتراکات کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ جن کی تلخیص نکات کی شکل میں درج کی جاتی ہے:

- وجودی مفکرین سائنسی طریقۂ تحقیقِ صداقت سے مطمئن نہیں اور اسے انسانی حیاتی مسائل کے اہل نہیں سمجھتے۔

- وجودی مفکرین عقل کی مطلقیت سے انکاری ہیں۔
- وجودی مفکرین تمام سماجی نظریات جس میں فرد کو آلۂ کار بنا کر گروہ کی بھینٹ چڑھایا جاتا ہے، کی تکذیب کرتے ہیں۔
- وجودی مفکرین انسانی وجود کو شعور کے مترادف سمجھتے ہیں اور شعور ان کے نزدیک ہمیشہ کسی دوسری چیز کا شعور ہوتا ہے۔
- سچائی اور نیکی ان کے ہاں معروضی حقائق نہیں، بلکہ داخلی تصرفات ہیں۔ صداقت ان کے ہاں موضوعی ہے۔
- وجودی مفکرین مختلف جذباتی کیفیات مثلاً؛ فکر، حزن، مایوسی، افسردگی، اکتاہٹ، گھن، لغویت، کی خوب وضاحت کرتے ہیں۔ جو ان کے نزدیک نفسیاتی واردات نہیں بلکہ وجودیاتی نتائج کی حامل ہوتی ہیں اور جو باطنی دنیا کی سچائیوں سے ہمیں آشنا کراتی ہیں۔
- تمام وجودی مفکرین تھوڑے سے فکری اختلاف کے ساتھ انسانی مطلق آزادی کی بات کرتے ہیں، اس کی بے مثل انفرادیت پر زور دے کر خود اانتخاب اور فیصلے کرنے کی ذمہ داری عائد کرتے ہیں۔ ہر فیصلہ انسانی حالات کا غماز اور اس کی معنویت ان حالات کی رہینِ منت ہوتی ہے۔ اس طرح وجودی مفکرین فرد کو اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ذمہ داری سونپتے ہیں یا باالفاظِ دگر اسے اپنی تقدیر کا مالک بناتے ہیں۔
- وجودی مفکرین وجود کو جوہر پر مقدم مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان اپنے معدوم جوہر کی دریافت کا نام ہے۔ پیدائشی طور پر وہ کسی قسم کے جوہر سے متصف نہیں ہوتا جو اس کے کردار کا تعین کرے۔
- وجودی مفکرین تجریدی افکار کے بجائے فردِ واحد کے داخلی واردات اور ذاتی تجربات کو اہم گردانتے ہیں۔ صداقت ان کے ہاں موضوعی ہے۔
- تصورِ موت وجودی مفکرین کے ہاں بے حد اہم ہے جو مصدقہ زندگی کے حصول کی راہ ہموار کرتی ہے۔
- انسانی وجود کو وجودی مفکرین ناقبل تعریف سمجھتے ہیں۔ انفرادی اعمال ان کے بہت اہم ہیں جو وجود کو معنی و مفہوم عطا کرتے ہیں۔

وجودیت اور بعض اہم فلسفیانہ مکاتبِ فکر۔ایک تقابلی مطالعہ

وجودیت اور انسان دوستی۔ایک تقابلی مطالعہ:

وجودیت کو بعضوں نے انسان دوستی کی ایک شدید ترین صورت قرار دیا ہے۔ لیکن کیا ایسا کہنا بجا ہے؟ آیئے ذرا اس پر تقابلی نظر ڈالتے ہیں۔انسان دوستی ایک رجائی جبکہ وجودیت ایک قنوطی فلسفہ ہے۔زیادہ تر وجودی خدا کے وجود کے منکر ہیں۔اس بنا پر وہ اس پوری کائنات کو بے معنی اور لایعنی کہہ کر امید کے سارے دروازے بند کرتے ہیں۔ان کی نظر میں کائنات میں نہ کوئی منصوبہ بندی ہے اور نہ ہی کوئی مقصد۔جب یہ پوری کائنات بے معنی ہے تو بھلا انسانی زندگی کا کیا مقصد ہو سکتا ہے۔ایک انسانیت پرست جب کہتا ہے " انسان ہر شے کا پیمانہ ہے "تو اس کی مراد فردِ واحد نہیں بلکہ کل نوعِ انسانی ہوتی ہے اور جب وہ اس اجنبی کائنات میں انسان کو بالکل یکتا و تنہا کہتا ہے۔تو اس کی مراد فردِ واحد نہیں بلکہ عمومی نوعِ انسانی ہوتی ہے۔ لیکن یہ فلسفہ اس حوالے سے امید افزاء ہے کہ انسان معاشرتی مخلوق ہے اور افراد کی صورت میں وہ تنہا نہیں۔وہ اگر چاہے تو دوسرے انسانوں سے مل کر معاشرتی فلاح و بہبود میں حصہ لے سکتا ہے۔اور اس طرح انسانی فلاح و بہبود اور ربطِ باہم سے اس کربِ تنہائی سے نجات پا سکتا ہے۔پس انسان پرستی ایک حرکی نظریہ ہے ۔ جس کے لیے انسانی کی ازلی تنہائی و بیگانگی کا شدید ترین احساس معاشرتی اخوت، بھائی چارے،اتفاق،اتحاد اور ربطِ باہم سے قدرے کم ہو سکتا ہے اور اس طرح انسان اپنی محرومیوں کا ازالہ متحرک زندگی اور بہترین معاشرے کی تشکیل کی صورت میں کر سکتا ہے۔

لیکن وجودیت کا انداز ذرا مختلف ہے۔اس میں انسان کی بجائے انفرادی فرد کو اشیاء کا پیمانہ سمجھا جاتا ہے۔وجودی مفکرین انسانی زندگی کو ایک منصوبہ سمجھتے ہیں۔اقدار،پسند ناپسند،انتخاب و اختیار اور ردو قبول کے معاملے میں فردِ واحد فیصلوں کے پلِ صراط پر سے روز گزرتا ہے۔جو مکمل شخصی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک فیصلہ کرنے کے معاملے میں ہر شخص مکمل یکتا و تنہا ہے۔گویا ہر شخص اپنی زندگی کا معمار خود ہے۔وجودیوں کے سبھی تصورات: آزادی، ذمہ داری،خود عہدی وغیرہ فردِ واحد کے گرد گھومتے ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ سارتر وجودیت اور انسان دوستی میں کس طرح رشتہ جوڑتا ہے۔اپنے مشہورِ زمانہ مضمون " وجودیت اور انسان دوستی میں سارتر لکھتا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ وجود جوہر پر مقدم ہے تو انسان جو کچھ کرتا ہے اس کی ساری ذمہ داری اسی پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ صرف اپنا ذمہ دار آپ ہے بلکہ عین اسی وقت جب وہ کوئی فیصلہ کر رہا

ہوتا ہے۔ تو یہ فیصلہ کل نوعِ انسانی کے لئے بھی ہوتا ہے۔ گویا وہ اپنی ذمہ داری کے ساتھ ساتھ کل نوعِ انسانی کی ذمہ داری بھی قبول کرتا ہے۔ بقول سارتر انسان انتخاب کے معاملے میں ہمیشہ بہتر کا انتخاب کرتا ہے اور کوئی انتخاب تب تک بہتر نہیں ہو سکتا جب تک نوعِ انسانی کی اس میں بہتری نہ ہو۔ سارتر کے بقول اگر میں اپنے تصور کے مطابق زندگی گزارنا چاہتا ہوں تو پھر ہونا چاہیے کہ وہ تصور سب کے لیے قابلِ قبول ہو۔ اس طرح ہماری ذمہ داری انفرادی سطح سے بڑھ کر نوعِ انسانی کے لیے ہو جاتی ہے۔[۵۱]

وجودیت اور عدمیت Existentialism and Nihilism:

عدمیت دراصل نفی یا انکار کا فلسفہ ہے۔ یہ تمام معاشرتی، مذہبی اور اخلاقی اقدار کے کھوکھلے پن سے انکار اور استرداد کا نام ہے۔ تمام تسلیم شدہ روایات و اقدار کے خلاف وجودی مفکرین علمِ بغاوت بلند کرتے نظر آتے ہیں۔ یہاں تک کہ خود مذہبی وجودی مفکرین بھی اس معاملے میں راسخ العقیدہ نظر نہیں آتے۔ چنانچہ مذہبی وجودی مفکر سورین کیر کے گارڈ کے ہاں مروجہ عیسائیت پر کڑی تنقید اور اس سے بغاوت کا رجحان ملتا ہے۔ ہائیڈ گر، سارتر، کامیو اور نطشے کے ہاں بھی عدمیت کا واضح رجحان ملتا ہے۔ لیکن وجودیت کو صرف عدمیت سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا بلکہ عدمیت کی حیثیت اس میں ایک عبوری دور کی سی ہوتی ہے۔ وجودیت عدمیت یا انکار و استرداد کے عبوری دور سے نکل کر اقدار کی تشکیلِ نو بھی کرتی ہے۔ عدمیت سے پیدا شدہ بحران اور خلا کو پر کرنے کی کوشش بھی وجودیت کرتی ہے۔

دنیائے ادب میں ترگنیف کے ناول "باپ اور بیٹے" کی اشاعت ہی سے عدمیت کی اصطلاح عام ہو گئی۔ ناول کا ہیرو "بیزاروَف" ایک ایسا باغی نوجوان ہے جو تمام فرسودہ اقدار کی نفی کرتا ہے۔ اس صورتِ حال سے پیدا شدہ خلاء کو پر کرنے کے لیے اس کے پاس کوئی تعمیری حل موجود تو نہیں ہوتا۔ تاہم ایک مثبت صورتِ حال کی دریافت تک وہ اس عبوری دور کو ناگزیر سمجھتا ہے۔ انکار ہی کو وہ اپنا شعار بناتا ہے۔ اسے یقین ہوتا ہے کہ ایک نہ ایک دن اسی انکار کے بطن سے اقرار کی ایک نئی تعمیری صورت جنم لے گی۔[۵۳]

دستوفسکی کا نام بھی عدمیت کے حوالے سے اہم ہے۔اس کے ناول " برادران کرامازوف" کا ہیرو کہتا ہے۔"اگر یہاں کوئی خدا موجود نہیں تو ہمیں سب کچھ کرنے کی آزادی ہے۔" گویا ہم کسی کے سامنے بھی جوابدہ نہیں۔اس طرح وہ اپنے باپ کے قتل پر آمادہ ہو جاتا ہے۔[۵۴]

عدمیت کے اسی عبوری دور سے بیشتر وجودی مفکرین ہو گزرے ہیں۔اس حوالے سے سب سے اہم نام نطشے کا ہے جس کا خیال تھا کہ یورپ عدمیت کے رجحان کی ضد میں ہے۔اس بنیاد پر اسے عدمیت پرست فلسفی جانا جاتا ہے۔تاہم عدمیت کا اعلان دراصل نطشے کا ایک تہذیبی نوحہ تھا۔دہریت سے پیدا شدہ عدمیت کے رجحان پر وہ ماتم کناں نظر آتا ہے۔ اس کے مثبت حل کے لیے وہ برابر تعمیری کوشش میں لگا رہا۔اسے یقین تھا کہ مروجہ اقدار کے انکار کے بعد وہ اس کی تشکیلِ نو میں بھی کامیاب ہو جائے گا۔عدمیت کے فلسفے نے دہریت کی کوکھ سے جنم لیا ہے۔

مروجہ نظامِ حیات کے خلاف شدید بیگانہ روی بھی عدمیت ہی کی ایک صورت ٹھہرتی ہے۔نئی نسل کی عدمیت دہریت کا نتیجہ نہیں بلکہ اب اس کی صورت بدل چکی ہے۔معاشرتی جبر اور مشینی زندگی سے پیدا شدہ مہیب سناٹے اس کی نفیٔ ذات کا سبب بنتے جارہے ہیں۔نئے دور کا نوجوان ساری دنیا سے بے نیاز،اپنے ماحول سے اجنبی بن کر ایک خود غرضانہ علیحدگی اختیار کرتا نظر آتا ہے۔یہی عدمیت کی نئی صورت ہے۔

نمائندہ وجودی مفکرین

سورین کیر کے گارڈ:

سورین کیر کے گارڈ ۱۸۱۳ء میں ڈنمارک کے شہر کوپن ہاگن میں پیدا ہوا۔سورین کی ماں مائیکل کیر کے گارڈ کی دوسری بیوی تھی۔چونکہ اس کے فلسفہ پر اسکی زندگی کے اثرات نمایاں ہیں۔لہٰذا انکی سوانحِ حیات کا مختصر ذکر ضروری ہے۔سورین کے والد مائیکل کیر کے گارڈ کا بچپن انتہائی مفلسی میں گزرا تھا۔زندگی کے دو واقعات نے انہیں پوری زندگی احساسِ جرم میں مبتلا کیے رکھا۔جس کی وجہ سے مایوسی،ذہنی کشمکش اور افسردگی مقدر بن گئی تھی۔ایک وہ جب بچپن میں مفلوک الحالی کے سبب اس نے خدا کو اپنے مصائب کا ذمہ دار ٹھہرا کر برا بھلا کہا تھا۔اور دوسرا وہ واقعہ جب پہلی بیوی کی وفات کے بعد اس نے اپنی ملازمہ سے پہلے جبری اختلاط کیا اور پھر جب وہ حاملہ ہو گئی تو اس سے

نکاح کر لیا۔ مرتے دم تک وہ اس احساسِ جرم سے نہ نکل سکا۔ مرنے سے کچھ دن پہلے اس نے اپنے ان دونوں جرائم کا اعتراف - جن کے سبب وہ مالیخولیا کا مریض بن گیا تھا- بیٹے سورین کیر کے گارڈ کے سامنے کر لیا۔ اور اس طرح سورین کیر کے گارڈ کو وراثت میں خوف، دہشت، مایوسی اور افسردگی مل گئی اور جب عہدِ شباب میں یکے بعد دیگرے والدین اور پانچ بہن بھائی انتقال کر گئے تو اسے یقین ہو گیا کہ قدرت ان کے سارے کنبے کو والدین کے جرم کی پاداش میں مٹانے پر تلی ہوئی ہے۔ ناکام عشق کی تلخیوں اور لاغر کمزور لاغر جسم اور کبڑے پن کی احساسِ کمتری نے اس دہشت اور ذہنی کشمکش کو اور تقویت دی۔ اسے یقین تھا کہ وہ زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہے گا۔[۵۵]

برلن جا کر اس نے شیلنگ کے لیکچر سنے جو ہیگل کے عقلی نظام کی بنیادیں ہلا رہا تھا۔ ہیگل کے فلسفیانہ افکار میں انہیں بہت ساری خامیاں نظر آئیں اور یوں ہیگل کے فلسفیانہ افکار کی تردید پہ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد رکھ دی۔ ہیگل کے برعکس ان کے نزدیک فلسفہ ظن و تخمین کا کھیل نہیں بلکہ طرزِ حیات ہے جس کی بنیاد انسان کے داخلی تجربے پر ہے۔ ہیگل نے صداقت کا جو معروضی نقطۂ نظر پیش کیا تھا۔ کیر کے گارڈ نے اس کے برخلاف صداقت کو موضوعی قرار دیا۔ مصدقہ وجود کے حصول کے لیے ان کے ہاں بجائے عقل کے داخلی جذبہ واحساس اہم ہیں۔ عقل کو کسبی کہہ کر وہ اسکی تردید کرتا ہے۔[۵۶]

۳۵ سال کی عمر میں اس کے بال مکمل سفید اور جسم انتہائی کمزور ہو کر رہ گیا تھا۔ ۱۲ اکتوبر ۱۸۵۵ کو ایک گلی میں بے سدھ ہو کر گر پڑا۔ اسے ہسپتال لے جایا گیا اور چار دنوں بعد موت نے اس اپنے شکنجے میں لے لیا۔[۵۷] مروجہ عیسائیت پر اس نے کڑی تنقید کی۔ پادری اس کے سخت مخالف بن گئے تھے اور یہ مخالفت تادمِ مرگ رہی۔ یہاں تک کہ بسترِ مرگ پر اس نے آخری رسومات کی ادائیگی کے لیے بھی کسی پادری کو بلانے سے سخت منع کیا۔ وہ ان کو سرکاری نوکر کہا کرتا تھا جن کا عیسائیت سے کوئی تعلق نہیں۔[۵۸]

کیر کے گارڈ کی سب سے اہم تصنیف یا / یا "Either\Or" ہے جس میں وہ زندگی کے تین مراحل کا ذکر کرتا ہے۔ اس کتاب میں سب سے پہلے وہ لفظ "موجود" کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ "فردِ موجود" کو لامحدود امکانات کا حامل سمجھتا ہے۔ اس کی پوری زندگی گویا ایک مہم یا منصوبہ ہے۔ فرد اپنی تقدیر خود بناتا ہے۔ کیر کے گارڈ لکھتا ہے کوئی شخص عیسائی پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہ عیسائی بنتا ہے۔ فردِ موجود کی آزادی کا جذبہ ہی اسے مائل بہ حرکت

رکھتا ہے اور آزادی کا تصور انتخاب اور فیصلے سے مربوط ہے۔ تذبذب میں رہنے کے باوجود فرد کوئی نہ کوئی فیصلہ کرتا ہی رہتا ہے اور اس طرح ہر فیصلہ گویا ایک نیا خطرہ مول لینا ہے۔ فردِ موجود کی وضاحت کے لیے وہ زندگی کے ذیلی تین مراحل کا ذکر کرتا ہے۔

جمالیاتی دور:

کیر کے گارڈ کے نزدیک جمالیاتی دور گویا لاپرواہی اور عیش کوشی کا دور ہوتا ہے۔ جس میں فرد معاشرتی اقدار اور اصولوں کی پاسداری نہیں کرتا۔ جبلی تقاضوں اور ہنگامی ضرورتوں کے لیے لذت پرست بن جاتا ہے اور اس طرح عورتوں کو شہوانی تسکین کے لیے آلہ کار بناتا ہے۔ فرد اپنی مضطرب روح کو عارضی تفریحات اور لذات سے آسودہ کرنے کی سعی ناکام کرتا ہے اور مسلسل مایوسیوں میں پھنس کر زندگی کی لغویت اور بے معنویت کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے جمالیاتی فرد یا تو خود کو تجریدی تصورات کے حصار میں بند کر دیتا ہے یا تمام معاشرتی اور اخلاقی ذمہ داریوں سے دست کش ہو کر غیر مصدقہ زندگی گزارنے لگتا ہے جس کا انجام مایوسی، ناکامی اور لغو زندگی ہے۔ کیر کے گارڈ کے بقول فرد کی جمالیاتی زندگی کا عرصہ بے کار سا دورانیہ حیات بن کر رہ جاتا ہے۔ اس دوران فرد اکتاہٹ، بوریت، مایوسی، بے چینی، اضطراب اور دہشت کا شکار ہو جاتا ہے۔ہیگلی فلسفے سے وابستہ عقلیت پرست یا تجریدی فکر کا حامل دانش مند کیر کے گارڈ جمالیاتی دور کا فرد سمجھتا ہے۔ وہ کہتا ہے ایسا فرد تجریدی فکر کا حامل منفرد دانش مند ہوتا ہے جو نظریہ سازی میں ماہر ہوتا ہے۔ ایک منظم فکری نظام تشکیل تو دے دیتا ہے لیکن حقیقی واقعات کی اصل دنیا سے بہت دور اپنی فکری دنیا کا اسیر رہتا ہے۔ ایسا تجریدی مفکر خود شامل ہوئے بغیر ایسی دانش مندانہ نگاہ سے دنیا کو دیکھتا ہے جیسے تاریخ کا سفر رک گیا ہو۔[۵۹] چنانچہ تقابلی نظر سے دیکھا جائے تو ہیگلی فکر میں سوچنے والا واقعتاً موجود نہیں ہوتا جبکہ کیر کے گارڈ کی فکر میں معاملہ اس کے عین برعکس ہوتا ہے۔

کیر کے گارڈ کے بقول ایک لذت پرست خواہشات کی تسکین کے لیے حال کے موجودہ لمحے سے آگے کا سفر نہیں کر پاتا اور ایک قسم کی غیر ذمہ دارانہ زندگی گزارتے ہوئے مسلسل ارتکاب جرم کرتا رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے فرد کی زندگی چاہے کس قدر جمالیاتی یا مبنی بر تعقل ہی کیوں نہ ہو۔ بیزاری، اکتاہٹ یا بوریت کا شکار ضرور ہو گا۔ اس کے نزدیک لمحہ موجود کی مصروفیت اور یکسانیتِ حالات سے بھی فرد اکتاہٹ یا بوریت کا شکار ہوتا ہے۔ حال کی لذتوں

میں پھنس کر جمالیاتی فرد مستقبل کی ذمہ داریوں سے راہِ فرار اختیار کر کے ارتکابِ جرم کرتا ہے۔ جمالیاتی زندگی کا کرب انسان میں تحریک بھی پیدا کر سکتا ہے۔ وہ اخلاقی دور میں داخل ہو سکتا ہے۔

اخلاقیاتی دور:

کیر کے گارڈ کے نزدیک فرد روح کی ابدیت کی تلاش میں جمالیاتی دور سے اخلاقی دور میں قدم رکھتا ہے ، لیکن ایسا بھی ممکن ہے کہ وہ پوری زندگی جمالیاتی دور کے حصار ہی میں رہے۔ اخلاقی دور میں داخل ہونا کسی آفاقی اصولوں کے تحت نہیں ہوتا بلکہ وہ اسے بھی انفرادی پسند و اختیار کا مسئلہ سمجھتا ہے۔

کیر کے گارڈ کے نزدیک جمالیاتی دور میں فرد جن مایوسیوں اور لایعنیت کا شکار ہو چکا ہوتا ہے اخلاقی دور میں تدبر اور اخلاقی منزل سے آشنا ہو جاتا ہے اور وجودِ مصدقہ پالیتا ہے۔ اس کی شخصیت میں توازن اور استحکام آجاتا ہے۔ اخلاقی دور میں جمالیاتی دور کا منتشر اور لذت پسند فرد معاشرتی اخلاقی اقدار اور اصول و ضوابط تسلیم کر لیتا ہے۔ اور بہت ساری عورتوں کو جنسی خواہشات کی تسکین کا ذریعہ بنانے کے بجائے کسی ایک عورت سے نکاح کے مقدس بندھن کو بہتر سمجھنے لگتا ہے۔ کیر کے گارڈ کرب اور اذیت کو فرد کے لیے بہتر سمجھتا ہے کہ اس دوران وہ صحیح فیصلے کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے جو شخص موت کی دہشت سے واقف ہو وہی درست انتخاب کر کے مصدقہ زندگی پا سکتا ہے۔ ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ ہمیں ہر دن اپنی زندگی کا آخری دن سمجھ کر ایک بھی لمحہ ضائع کیے بغیر بہتر کے انتخاب میں گزارنا چاہیے۔ بہتر کا انتخاب ان کے نزدیک ایک داخلی جذبہ ہے جو خود آگہی اور خود عہدی میں مددگار ثابت ہوتا ہے اور یوں فرد ایک مربوط شخصیت بن جاتا ہے۔[۶۰]

مذہبی دور:

مذہبی دور کیر کے گارڈ کے نزدیک مصائب سے پر ہوتا ہے۔ لیکن انہی مصائب میں فرد خدا کو پالیتا ہے۔ دکھ، درد اور اذیت ہی کامل انفرادیت کے حصول کے ذرائع ہیں۔ تیسرے دور میں فرد اخلاق و ضوابط سے ماورا براہِ راست خدا سے ہدایت پاتا ہے۔ کیر کے گارڈ حضرت ابراہیمؑ کی مثال دیتا ہے، جنہیں بیٹے کی قربانی کا حکم ہوا تھا حالانکہ یہ اخلاقیات کے سراسر منافی ہے لیکن خدا اور بندے کے تعلق میں اخلاقیات کو دخل نہیں۔ خدا اسے براہِ راست

تعلق جڑ جانے کے بعد فرد اخلاقی قوانین سے ماوراہو جاتا ہے اور عرفانِ ذات حاصل کر لیتا ہے۔ مذہبی مرحلہ ان کے نزدیک اعلی ترین خیر، بلند ترین آدرش اور کامل آسودگی پانا ہے۔

اخلاقیاتی دور اگرچہ فرد موجود کے لیے ایک متوازن دور ہوتا ہے لیکن خدا سے دوری کے باعث فرد کی ذات اب بھی تشنہ تکمیل رہتی ہے۔ مذہبیاتی مفہوم میں انسانی موجودگی سے اس کی مراد فرد واحد کی بطور ایک ذمہ دار اور گنہگار انسان کے موجودگی ہے۔ جو اپنی نجات کے لیے تن تنہا خدا کے سامنے سر جھکائے بطور بخشش کے طالب کھڑا ہے۔ ان کے بقول انسان فاعلِ مختار ہے، اس کی کوئی مخصوص فطرت نہیں البتہ انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ان کے ہاں انسانی قدر و اختیار اور ذاتی انتخاب بہت اہمیت رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جمالیاتی طرز حیات کا حامل فرد بہت جلد مایوسی، اکتاہٹ اور لایعنیت کا شکار ہو جاتا ہے لیکن اسی مایوسی اور اکتاہٹ کی کیفیت سے نکل کر فرد اخلاقیات کی منزل سے بھی آشنا ہوتا ہے اور یہ وہ منزل ہے جہاں جمالیاتی طرز حیات کا حامل فرد کسی سنجیدہ عہد وپیما سے وابستہ ہو کر وجود مصدقہ کی منزل پا لیتا ہے اور وہ اپنی آزادی اور ذمہ داری کے بالکل نئے مفہوم سے آشنا ہو جاتا ہے اب اس کی یہ شخصیت مربوط کلیت اور وحدت میں ڈھل جاتی ہے وہ انفرادی فیصلوں اور انتخاب کا ہنر سیکھ لیتا ہے اور ایک ذمہ دارانہ زندگی بسر کرنے لگتا ہے۔ کیر کے گارڈ کے بقول خدا سے دوری کی بناء پر انسان روحانی ازیت میں مبتلاء ہے اور اسکی نجات خدا سے براہِ راست تعلق میں ہے۔[۶۱]

ہیگل اور اس کے مقلدین کی اس نے خوب تضحیک کی ہے۔ ہیگل کو وہ اس عیسائی سے تشبیہ دیتا ہے جو وعظ و نصیحت اور عیسائیت کا درس تو دیتا ہے مگر خود عملی طور پر ایسی زندگی نہیں گزارتا۔ ہیگل پر اس کا ایک بڑا اعتراض یہ بھی ہے کہ اس نے اپنے "آفاقی ذہن" میں فردِ واحد کی اہمیت ختم کر کے رکھ دی ہے۔

کیر کے گارڈ لکھتا ہے:

> "میرا انتخاب اور فیصلہ شخصی ہے، کوئی ذاتِ مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔"[۶۲]

کیر کے گارڈ کی اخلاقی زندگی کا ترجمان کردار ولہلم کے بقول زندگی میں معنویت تب پیدا ہوتی ہے جب فرد اپنے اعمال کی ذمہ داری قبول کرلیتا ہے۔

کیر کے گارڈ اپنی کتاب "خوف اور لرزش" "Fear and Trembling" میں لکھتا ہے کہ ایک اندرونی آواز اس کی رہنمائی کرتی ہے اپنی محبوبہ ریجنا سے قطع تعلق کا سبب وہ اس اندرونی آواز کی رہنمائی قرار دیتا ہے اور یہ قربانی حضرت ابراہیمؑ کی قربانی کی مماثل خیال کرتا ہے جن کو اپنے بیٹے اسماعیل کی قربانی کا حکم خداوند کی طرف سے ملا تھا۔ جو کہ مروجہ اخلاق کے منافی تھا لیکن خداوند کے حکم کی تعمیل سب مروجہ قوانین پر غالب ہے۔ [۶۳]

ایک اور کتاب " دہشت کا تصور" میں کیر کے گارڈ دہشت اور خوف میں فرق واضح کرتا ہے۔ ان کے نزدیک خوف کسی شے یا فرد کا ہوتا ہے لیکن دہشت آزادی عمل کی پیداوار ہے۔ جو شروع ہی سے قدر و اختیار سے منسلک ہے۔ ہر گناہ سے پہلے دہشت لازماً موجود ہوتی ہے۔ موروثی گناہ اور دہشت پر بات کرتے ہوئے وہ حضرت آدمؑ کی مثال دیتا ہے۔ جو منع کرنے کے باوجود بھی پھل کھانے کی دہشت سے نہ بچ سکے۔ اور اسی دہشت کے عالم میں گناہ کا ارتکاب کر بیٹھے۔ اور اب یہ موروثی گناہ اور دہشت انسان کو ورثے میں ملی ہے۔ اسی دہشت کی وجہ سے انسان بار بار گناہ کا ارتکاب کر کے آزادی عمل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ دہشت میں آزادی کا امکان ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ [۶۴]

مارٹن ہائیڈ گر:

جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈ گر ۱۸۸۹ء میں بیڈن کے مقام پر کیتھولک عیسائی گھرانے میں پیدا ہوا۔ ابتدا ہی سے فلسفہ اور دینیات سے انہیں خاص رغبت تھی۔ فرے برگ یونیورسٹی(Freiberg university)میں دوران طالب علمی اس نے ایڈمنڈ ہسرل سے براہ راست علم حاصل کیا۔ ہسرل کے مظہریاتی فلسفے سے وہ بہت متاثر ہوا۔ بعد میں اسی یونیورسٹی میں وہ لیکچرر بھی بنا۔ ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۸ ءوہ اسی یونیورسٹی میں پروفیسر کی حیثیت سے فرائض منصبی سرانجام دیتا رہا۔ ۱۹۲۸ء میں بحیثیت صدر شعبۂ فلسفہ فرے برگ یونیورسٹی میں اپنے استاد کی جگہ کام کرنے کا موقع ملا۔ ۱۹۲۷ء میں اس کی مشہور زمانہ کتاب وقت اور وجود "Time and Being" منظر عام پر آئی۔ جس پر اس کے استاد ہسرل کے افکار کے گہرے اثرات موجود تھے۔ اس کی اشاعت کے بعد اسے خوب شہرت

ملی۔ عہد جوانی میں کلیسائے روم سے وابستہ رہا لیکن بعد میں لادینیت کی طرف مائل ہوتا گیا۔ ہائیڈ گر کے نزدیک انسان میں اگر ایک طرف کچھ نہ کچھ بن جانے کا ایک فطری رجحان پایا جاتا ہے تو دوسری طرف اپنی ذمہ داریاں پوری نہ کر سکنے کی صورت میں احساس جرم میں مبتلا رہنا بھی اس کی سرشت میں شامل ہے۔

ہائیڈ گر اگرچہ وجودی ہونے سے انکار کرتا ہے تاہم پھر بھی ان کا شمار وجودی مفکرین میں ہوتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو دراصل اس کی کتاب " وقت اور وجود " میں فرد موجود کے حوالے سے ان کا تجزیہ ہے جو اسے وجودی مفکرین کی صف میں لا کھڑا کرتا ہے۔ تشویش، ضمیر، گناہ، دہشت اور موت وغیرہ جیسے موضوعات پر بحث (جو کہ وجودیت کا خاصہ ہے) ان کی کتاب میں بکثرت ملتے ہیں اس وجہ سے اسے وجودی کہنا مناسب ہے۔

اپنی کتاب وقت اور زمان کے پہلے حصے میں ہائیڈ گر فرد موجود کے لیے دازینDasein کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس کے مطابق کائنات کی جملہ موجودات میں فقط انسان ہی اپنے وجود کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ ہائیڈ گر کے نزدیک فقط انسانی وجود ہی صحیح معنوں میں وجود کہلانے کا مستحق ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ باقی وجودات کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ باقی وجودات آگہئ ذات کی اس جستجو سے عاری ہیں۔ گویا انسان کی یہ آگہئ ذات کی طلب اس کے وجود میں شعور کی موجودگی کا حوالہ ہے۔ باقی وجودات شعور کی اس صفت سے عاری ہیں۔ اس بنیاد پہ وہ انسانی وجود کی داخلی ساخت کے حوالے سے تین بنیادی جہتوں سے بحث کرتا ہے۔

۱: واقعیت(Facticity)

۲: موجودیاتی حقیقت(Existential Reality)

۳: فتادگی، گم کردہ ذات(Falseness , Thrownness)

یہاں "Dasein" کی مختصر وضاحت ضروری ہے۔ ہائیڈ گر کے ہاں Dasein کا جوہر اس کی موجودگی ہی میں پنہاں ہے۔ موجود ہونے سے مراد امکانات کی وہ وسیع تر دنیا ہے۔ جو کہ ہستی موجود Dasein کے سامنے کھلی پڑی رہتی ہے۔ ہستی موجود امکانات کی اس وسیع دنیا میں انتخاب اور فیصلے سے خود کو وہ کچھ بناتی ہے جو کچھ کہ وہ بننا چاہے۔ وہ اپنی کتاب ہستی اور زمان میں وقت یا زمان کا مسئلہ انتہائی شرح و بسط سے بیان کرتا ہے اور عارضیتTemporality کی مختلف صورتوں سے بحث کرتا ہے۔ مسئلہ وجود کے بعد مسئلے عارضیت کو ہائیڈ گر

بہت اہم گردانتا ہے۔ ہستی موجود کو شعور کی صفت کی بنیاد پر وہ باقی وجودات سے ممتاز قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک باقی وجودات کی طرح انسان کو بھی اپنی رضا اور مشورے کے بغیر اس دنیا میں پھینک دیا گیا ہے۔ لیکن وہ باقی وجودات کی طرح مجبورِ محض نہیں، بلکہ ایک ایسا وجودِ ممکن Contingent Being ہے۔ جس کے سامنے امکانات کے ہزاروں راستے کھلے پڑے رہتے ہیں۔ اس میں انتخاب اور فیصلے کی صلاحیت موجود ہے۔ جس کی وساطت سے وہ اپنے آپ کو بنا سنوار کر وہ کچھ بناتا ہے جو کچھ کہ وہ بننا چاہے۔

ہستی کا معمہ حل کرنے کے لیے ہائی ڈیگر پہلے وجود کا مسئلہ اٹھاتا ہے۔ وہ کہتا ہے یوں تو ہستی کی کئی صورتیں ہیں لیکن فقط انسان ہی وہ ہستی ہے جنہیں صحیح معنوں میں حامل وجود کہا جا سکتا ہے۔ مادی اشیاء کے متعلق وہ انسان ہی کو مرکزی حیثیت دیتا ہے جن کے متعلق فقط انسان ہی اس سوچ و فکر میں رہتا ہے کہ آخر ان جملہ وجودات کا منبع و مآخذ کیا ہے؟ لیکن پھر وہ کہتا ہے وجودِ محض لاتعین شے ہے۔ بلکہ وہ اسے لاشے کہنا مناسب سمجھتا ہے جن کو معروضی طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ زمانی اور مکانی نہیں ہے معروضات اور ہستی میں اگر فرق ہے تو پھر ان کے درمیان کیا رابطہ ہو سکتا ہے؟ یہاں ہائیڈگر انسانی وجود کا مسئلہ اٹھاتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان اور باقی وجودات میں فرق دراصل انسانی ذات کا وہ خلا یا فقدان ہے جس میں ماضی لمحۂ موجود اور استقبالی امکانات بیک وقت موجود رہتے ہیں۔ اس کے نزدیک انسان کا کوئی مقصد نہیں بلکہ وہ خود اپنا مقصد آپ ہوتا ہے۔ انسانی شعور معروضات سے حاصل شدہ تصورات، تاثرات اور تجربات کو منظوم کر کے انہیں معنی پہناتا ہے۔ وہ کہتا ہے انسان وجود کا حامل تو ہے لیکن اس کے باوجود یہ ناقابل گرفت ہے کیونکہ زمان و مکان کی حدود سے ماورا جانے کی صفت سے بھی متصف ہے۔

اپنی مشہورِ زمانہ تصنیف وقت اور وجود میں ہائیڈگر وجود کی دو جہتوں سے بحث کرتا ہے یعنی وجودی حقیقیAuthentic Being اور غیر حقیقیInauthentic Being۔ ہائیڈگر چونکہ بنیادی طور پر انفرادی وجود سے بحث کرتا ہے اس لیے وجود دراصل اس کے نزدیک ہم موجودیتCo-Existence کا ہے۔ اس سے اس کی مراد فرد کی وہ عام زندگی ہے جو وہ مخصوص سماجی پس منظر میں گزار رہا ہوتا ہے اس کے لیے وہ مناسب ترکیب وجودیGeneralized Existence کا استعمال کرتا ہے جو کہ غیر حقیقی وجود اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ سماجی حدود قیود کا پابند رہنا اس کے نزدیک غیر مصدقہ زندگی ہے۔ اس کے نزدیک فرد لمحہ پیدائش سے زندگی کے

آخری لمحے تک تن تنہا جو سفر کرتا ہے اس دوران سماجی حدود و قیود کے اسیر ہونے کے برعکس اپنے امکانات کی جستجو ہی سے مصدقہ زندگی کی منزل پا سکتا ہے۔

وہ انسان اور باقی وجودات کو علیحدہ ذات کی حیثیت سے دیکھنا پسند نہیں کرتا بلکہ دونوں کو لازم وملزوم سمجھتا ہے ان کے نزدیک انسان اور باقی کائناتی موجودات کے درمیان ہم موجودیت Co-existence کا رشتہ موجود ہے دونوں لازم وملزوم ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی بھی اپنا وجود کھو بیٹھے تو دوسرے کا مفہوم بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اس طرح باقی وجودات کا وجود بھی Dasein کے لیے لازم ہے کہ اس کے بغیر وہ بحیثیت ایک موضوع کے برقرار نہیں رہ سکتا۔ گویا اس کے نزدیک انسان کے بغیر باقی کائنات موجود ہی نہیں اور نہ ہی باقی وجودات کے بغیر انسانی زندگی کا کوئی معنی وہ مفہوم نکل سکتا ہے۔

ژاں پال سارتر:

فرانسیسی مفکر، ڈرامہ نویس، ناول نگار اور فلسفی ژاں پال سارتر ۲۱ جون ۱۹۰۵ء کو فرانس کے شہر پیرس میں پیدا ہوا۔ دو برس کی عمر میں سارتر والد کے سایے سے محروم ہوا۔ بعد ازاں وہ والدہ کے ساتھ اپنے نانا چارلس شوائٹز کے ہاں ساربون چلا گیا۔ چارلس شوائٹز لسانیات کا پروفیسر، عقیدے کے لحاظ سے پروٹسٹنٹ مگر تنگ نظری سے کوسوں دور تھا۔ چنانچہ ان کے ہاں سارتر کی پرورش ایک آزادانہ ماحول میں ہوئی۔ کم عمری ہی سے سارتر مابعد الطبیعاتی اور نفسیاتی مسائل میں الجھا رہا۔ گیارہ برس کی عمر میں خدا کی ذات کا انکار کر بیٹھا تھا۔ اسارتر ابھی بارہ برس کا تھا کہ اس کی ماں نے دوسری بار ایک بحری انجنیئر سے شادی کی۔ اور یوں سارتر ماں کی ناز برداری سے بھی محروم ہوا۔ ۲سارتر کو شروع ہی سے فلسفے سے رغبت تھی۔ روایتی عقائد کو ہمیشہ شک کی نگاہ سے دیکھا کرتا اور ہر مسئلے سے متعلق اپنی ذاتی رائے رکھتا۔ ۱۹۲۶ء میں سارتر نے فلسفے کی ڈگری حاصل کی۔

۱۹۳۳ میں سارتر برلن چلا گیا جہاں اسے اڈمنڈ ہسرل اور ہائیڈگر کا فلسفہ پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ دونوں کے افکار کے اثرات سارتر کے فلسفے میں نمایاں ہیں۔ ۱۹۴۰ء میں دوسری جنگ عظیم کے دوران جب فرانس کو جرمن کے ہاتھوں شکست ہوئی۔ اسے فوجی خدمات کے لیے طلب کیا گیا۔ جنگ کے پہلے ہی سال جرمن کے ہاتھوں گرفتار ہوا ۔لیکن خرابیٔ صحت کی بنا پر جلد رہائی ملی۔ ۱۹۴۴ء تک پیرس میں سلسلہ درس و تدریس سے وابستہ رہا۔ ۱۹۴۳ء میں

سارتر کی مشہورِ زمانہ کتاب "وجود اور عدم" منظرِ عام پر آئی۔ جرمن تسلط کے خلاف سارتر نے تحریکِ آزادی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جرمن تسلط کے دوران سارتر نے جو کچھ محسوس کیا وہی احساسات ان کے فلسفیانہ افکار کی اساس ہیں۔ اس پر آشوب دور میں سارتر فرد کے امکانات، آزادی، خود عہدی اور احساسِ ذمہ داری جیسے تصورات سے آشنا ہوا اور یہی تصورات ان کے فلسفہ میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔ فرانس کی تحریکِ آزادی سے سارتر کو فرد کی آزادی اور احساسِ ذمہ داری کے تصوارت ملے اور انہی تصوارت سے سارتر نے تحریکِ آزادی کو اور بھی تقویت بخشی۔ ان کے اکثر ناولوں اور کہانیوں کا پس منظر بھی فرانس کی تحریکِ آزادی ہے جس کی بنا پر اسے عالمگیر شہرت نصیب ہوئی۔

سارتر کے فلسفے پر اس حوالے سے اعتراضات بھی اٹھائے جاتے ہیں کہ محسوس قسم کے حالات اور صورتِحال سے ماخوذ احساسات پر مبنی فلسفے کو کس طرح عمومی رنگ دیا جاسکتا ہے؟ چنانچہ ہائنے مان اعترض کرتا ہے کہ سارتر کا فلسفہ خاص قسم کی صورتحال میں فرد کا تجربہ ہے جو تنہائی کے عالم میں جماعت سے تعلق استوار رکھنا چاہتا ہے جس کے سامنے وہ جوابدہ ہے۔ اس حوالے سے وہ سارتر کا تصورِ آزادی اس مخصوص صورتحال کے تناظر میں تو درست سمجھتا ہے لیکن اس کا اطلاق عمومی انسانی صورت حال پر کرنے کو مناسب نہیں سمجھتا۔ ان کے بقول اگر فقط ایسے مخصوص حالات میں ستمگر کے سامنے "نہیں" کہنے سے آزادی کا یہ تصور ابھرتا ہو تو یہ آزادی کا انتہائی منفی تصور ہے اور اس وجہ سے سارتر کا فلسفہ منفی رنگ رکھتا ہے۔ [۶۵]

سارتر نے تحریکِ مزاحمت میں بھرپور حصہ لیا اور مطلق آزادی کے تصور سے اس تحریک کو اور بھی تقویت بخشی۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد سارتر کچھ وقت تک کمیونسٹ پارٹی سے وابستہ رہا لیکن یہ رشتہ بہت جلد ٹوٹ گیا۔ سارتر اکثر پیرس کے چائے خانوں میں بیٹھا کرتا تھا جہاں وہ مختلف ادبا، مفکرین اور فلسفیوں سے مختلف ادبی ،ثقافتی، سیاسی اور فلسفیانہ مسائل پر بات کرتا تھا۔ اس نے اپنی بیشتر کتابیں یہی بیٹھ کر تصنیف کیں۔ اسی نسبت سے عام، فرانسیسیوں نے وجودیت کو چائے خانے کے فلسفے سے موسوم کرکے ہدفِ تنقید بنایا۔ پیرس کے چائے خانوں میں چائے کی چسکیاں لے لے کر اس نے اپنے شہرہ آفاق ناول اور فلسفیانہ کتابیں تصنیف کیں۔ اپنی ہم جماعت سیمون دی بوار کے ساتھ ایک معاہدے کے تحت اس نے بغیر نکاح کے خوشگوار زندگی گزاری۔ دونوں کا یہ غیر

منکوحہ رشتہ، منکوحہ رشتے سے بھی زیادہ پائیدار ثابت ہوا۔ سیمون دی بوار خود فلسفہ سے شغف رکھتی تھی اس کی کتاب "دوسری جنس" پر سارتر کے اثرات نمایاں ہیں جن کی وہ پرجوش حامی تھی۔

سارتر کو ادب اور فلسفہ دونوں میدانوں میں یکساں مقبولیت حاصل ہے۔ ممتاز فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ ادب میں انہیں اپنے ناولوں اور ڈراموں کی وساطت بے پناہ شہرت ملی۔ ان کے ناول ان کے فلسفیانہ افکار کی عام فہم توضیح ہیں۔

انسان اکثر رہنمائی کی تلاش میں مذہبی پیشواؤں سے رجوع کرتا ہے لیکن سارتر کے بقول اس بے معنی کائنات میں کوئی ہمارے سوالوں کا جواب نہیں دے سکتا۔ کیونکہ یہ سبھی ہماری طرح کے لوگ ہیں جن کے پاس خود کوئی جواب نہیں۔ سارتر اس حوالے سے مصدقہ زندگی گزارنے کی بات کرتا ہے۔ جس سے اس کی مراد زندگی کی لایعنیت کو ذہن میں رکھ کر اپنی آزادی کا مثبت استعمال اور کامل ذمہ داری سے بہتر کا انتخاب ہے۔ جبکہ ایسانہ کرنے کو وہ خود فریبی Bad Faith سے تعبیر کرتا ہے۔

سارتر کا پہلا ناول "ناسیا" کے نام سے ۱۹۳۸ء میں منظرِ عام پر آیا جس میں اس نے زندگی کی لغویت واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار "روکوئنٹن" لغو دنیا میں زندگی کی معنویت کے درپے ہے۔ اپنے چاروں اطراف اشیاء اور اشخاص وہ سراسر لغو محسوس کرنے لگتا ہے۔ "رکوئنٹن" باغ میں بیٹھ کر خارجی اشیا کے وجود اور اس کی ماہیت پر سوچتے سوچتے بری طرح احساسِ لغویت اور امتلائے ذات سے دوچار ہو جاتا ہے۔ اسی باب کے فصل دوم میں اس پر قدرے تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔

"وجود اور عدم" سارتر کی شاہکار فلسفیانہ کتاب ہے۔ اس کتاب میں اس کا فلسفہ انتہائی مدلل اور مربوط انداز میں ملتا ہے۔ اس کتاب میں وہ شعور کے متعلق لکھتا ہے کہ شعور کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ شعور ہمیشہ کسی شے کا ہوتا ہے جس طرح آئینہ میں وہی شے نظر آتی ہے۔ جس کا عکس اس پہ پڑتا ہے۔

عدم کو سارتر وجود کے بطن سے وابستہ سمجھتا ہے۔ عدم انسانی وجود کے ساتھ ہی وارد ہوتا ہے۔ شعور اس عدم اور وجود میں ربطِ باہم کا کردار ادا کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ہستی کی مختلف صورتوں میں فقط انسان ہی شعور سے متصف ہستی ہے۔

جہاں تک سارتر کی اخلاقیات کا تعلق ہے۔تو اس کے نزدیک ہر انسان اپنی اخلاقی اقدار کا خود خالق ہے۔ جسے وہ اپنے اعمال میں پیشِ نظر رکھتا ہے۔ وجدانی سطح پر انسان کا جذبہ اسے جس انتخاب کی طرف لے جائے وہ اخلاقی ہے۔ اگرچہ اس بنیاد پر سارتر کا فلسفہ اخلاق خوب تنقید کا نشانہ بنا۔ لیکن اپنے مضمون " وجودیت اور انسان دوستی" میں اس نے اس کا اچھا دفاع بھی کیا ہے۔ غیر کے وجود کو وہ جہنم کہتا ہے۔ جو انسانی آزادی کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ زندگی کو وہ اس چپکنے والی غلاظت سے تشبیہ دیتا ہے جو بہتے بہتے جم گئی ہو۔[٦٧]

گیبر ئیل مارسل:

فرانسیسی دانشور، ڈرامہ نگار اور ادیب کیر کے گارڈ کا مقلد اور مسیحی وجودیت پسند، گیبر ئیل مارسل نے ۱۸۸۹ء میں فرانس کے رومن کیتھولک گھرانے میں آنکھ کھولی۔ بعد میں اس کا رجحان لاادریت کی طرف ہو گیا۔ ہیگل اور بریڈلے سے وہ بہت متاثر تھا۔ لیکن اس بنیاد پہ وہ ان سے اختلاف بھی رکھتا تھا کہ تجریدی فلسفے میں الجھ کر ان فلسفیوں نے موجودیاتی سطح پر فرد کو نظر انداز کر دیا ہے۔ جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں سے اسے اپنی تہذیب کی بنیادیں غیر مستحکم معلوم ہونے لگیں۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ خود بھی تجریدی فلسفے میں گم تھا۔ جنگ عظیم کی تباہ کاریوں نے اس پر ثابت کر دیا کہ تجریدی فلسفہ انسانی المناک صورتحال کا حل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ تجریدی فلسفے سے نکل کر اس نے موجودہ انسانی زندگی کو اپنے فلسفہ میں موضوعِ بحث بنایا۔ کیر کے گارڈ اور گیبر ئیل مارسل دونوں کا فلسفہ غیر منظم صورت میں موجود ہے۔ دونوں مذہب سے لگاؤ بھی رکھتے ہیں اور اس کے باغی بھی ہیں۔

۱۹۲۹ء میں اس نے کلیسائے روم سے وابستگی اختیار کر لی۔ مارسل کے مطابق سائنس معروضات کے مطالعے سے سروکار رکھتی ہے، وجودی تجربے تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ وجودی تجربے سے اس کی مراد فرد کے باطنی اور روحانی احوال ہیں۔ یہ ایک ایسا معمہ ہے، جسے کسی صورت بھی عقل و منطق اور سائنسی بنیادوں پہ حل نہیں کیا جا سکتا۔

مارسل اپنے فلسفے کی تشکیل کے لئے ذاتی تجربات ہی کو مدِ نظر رکھتا ہے۔ جدید انسانی زندگی سے وہ اس بنیاد پر متنفر ہے کہ یہ تصنع، بناوٹ، کھوکھلے پن اور خود فریبی سے عبارت ہے۔ سماجی ضابطوں اور رشتوں کی زنجیروں میں بند انسانی زندگی کو وہ حقیقی زندگی سے بے رغبتی سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک سماجی زنجیروں میں قید فرد اپنی

انفرادیت گم کر دیتا ہے۔ جسے وہ ایک خوفناک صورتحال سمجھتا ہے، اگرچہ اس طرح کی زندگی میں فرد اپنی زندگی کو با معنی سمجھ رہا ہوتا ہے۔

مارسل مسئلہ اور بھید کے درمیان امتیاز واضح کر کے ایک اہم نکتے کو سامنے لاتا ہے۔ ان کے نزدیک مسئلہ وہ ہے، جس پر ذات کو شامل کئے بغیر سوچا جاسکے۔ مثلاً سائنس اور ریاضی جیسے علوم انہی مسائل سے بحث کرتے ہیں۔ جبکہ مسئلہ کے برعکس بھید میں فرد کی ذات انتہائی اہمیت رکھتی ہے۔ بھید کا تعلق داخل سے ہوتا ہے جسے کسی دوسرے فرد یا کمپیوٹر کی مدد سے حل نہیں کیا جاسکتا۔ ذات کو شامل کئے بغیر بھید کا کوئی حل ممکن نہیں۔ وجودیت میں بھید سے مراد وہ صورتحال ہے جس کا مطالعہ معروضی طور پر ممکن نہ ہو۔ ذات کی شمولیت جس کے لئے ضروری ہو۔ مثلاً: عشق ایک بھید اور وجودی صورتحال ہے۔ اس کی جانچ پرکھ سائنسی اور منطقی حوالوں سے کسی طور ممکن نہیں۔ اس طرح مسئلۂ وجود سراسر ایک بھید ہے۔ جسے سائنسی، منطقی اور عقلی حوالوں سے جاننا ممکن نہیں۔ مارسل کے ہاں بھی فرد کی اہمیت پر زور ملتا ہے۔ وہ اسے معروض بنانے اور اس کے سائنسی، منطقی اور عقلی مطالعے کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مسئلۂ وجود خالصتاً موضوعی ہے۔ مارسل کے نزدیک مایوسی کے باعث انسان داخلی خلا اور تنہائی سے دوچار ہوتا ہے۔ نجات کی خاطر عالمِ ماورا سے رجوع کرنا ناگزیر ہے۔[۶۸]

کارل جیسپرز:

الہیاتی وجودیت پسند, کارل جیسپرز کا جنم ۱۸۸۳ء میں جرمنی کے اولڈن برگ کے مقام پر ہوا۔ میونخ اور ہائیڈلبرگ جیسی جامعات سے قانون میں کسبِ علم کیا۔ کچھ عرصہ ہائیڈلبرگ یونیورسٹی کے شعبۂ نفسیات میں سلسلۂ درس و تدریس سے وابستہ رہا۔ ۱۹۱۹ء میں اس کی کتاب " جہانی نظریات کی نفسیات " منظر عام پر آئی، جسے اس نے خود حقیقی وجودی تصنیف کہا تھا۔

۱۹۲۳ء میں ہائیڈلبرگ یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ سے بحیثیت پروفیسر وابستگی اختیار کی۔ دوسری جنگِ عظیم میں یہودن اہلیہ کے سبب اسے نوکری سے برخاست کر دیا گیا۔ سوئیٹزرلینڈ کے بیسل یونیورسٹی سے بھی کچھ عرصہ وابستہ رہا۔ سارتر اور ہائیڈگر کی سی مقبولیت گرچہ اسے نصیب نہ ہوسکی، لیکن پھر بھی جرمنی میں خاصا مقبول رہا۔

جیسپرز، ہسرل، کانٹ، کیر کے گارڈ اور نطشے کے افکار سے متاثر تھا۔ ہسرل کے اثرات اس کے فلسفے پر نمایاں ہیں۔ الہیاتی مسائل میں اس کے فلسفے پر فلاطینو لیس، برونو، سپائی نوزااور شیلنگ کے اثرات پڑے ہیں۔ الاہیاتی وجودیت پسندوں میں اس کا ایک اہم مقام ہے۔ کیر کے گارڈ کے منتشر افکار کو کارل جیسپرز نے باقاعدہ منظوم اور مرتب انداز میں پیش کیا۔۔ اس کے نزدیک مسئلۂ وجود ایک داخلی صورتحال ہے، تاہم معروضیت کو مکمل طور پر رد نہیں کیا جاسکتا۔ وجود کو بے شک عقلی حوالوں سے جاننا ممکن نہیں لیکن پھر بھی عقل کا سہارا لئے بغیر کام نہیں چلتا۔ عقل کی تمام کمزوریوں اور خامیوں کے باوجود فلسفے میں اس سے کام لینا ضروری ہے۔ جیسپرز نے ۱۹۳۲ء میں "فلسفہ" کے عنوان سے اپنے افکار تین جلدوں میں شائع کیے۔ مابعد الطبیعات کو وہ شغلِ بیکاری نہیں سمجھتا اور نہ ہی وہ فلسفے کو مکمل طور پر سائنس کا درجہ دینے کے لئے رضامند ہے۔ اس کے نزدیک سائنس کے دائرۂ اختیار سے باہر تمام مسائل (بالخصوص ہستی کے) فلسفے سے تعلق رکھتے ہیں۔ فلسفیانہ مسائل سائنسی مسائل سے مختلف نوعیت کے ہیں۔ سائنس کا دائرہ اختیار محدود ہے۔ ہستی کے مسائل سائنس کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں۔ اس کے نزدیک ہستی کا معروضی مطالعہ کسی صورت ممکن نہیں۔ وجودی مفکرین کے برعکس وہ سائنسی مطالعے کی اہمیت کا بھی اعتراف کرتا ہے۔ لیکن سائنس اس کے نزدیک محدود مسائل تک رسائی حاصل کر سکتی ہے۔ وہ لکھتا ہے اقدار کا معاملہ سائنس کے بس کی بات نہیں اس کے لئے فلسفے سے رجوع کرنا ہوگا۔ اس کے نزدیک ہستی ہر لمحہ نئے نئے امکانات سے گزرتی ہے۔ یہ باقی معروضات سے جدا ہے۔ اس کا تعین اور اس کی تعریف ناممکن ہے۔

اس کے نزدیک انسانی آزادی اس کے ذاتی انتخاب سے وابستہ ہے اور آزادانہ انتخاب کی طرف متوجہ ہوتے ہی فرد کو اپنی حدود کا شدید احساس ہوتا ہے۔ ردعمل کے طور پر وہ اپنی حدود سے ماوراہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اس مقام پر وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ کائنات کا منبع ایک ماورائی ہستی ہے جسے فقط فلسفیانہ اعتقاد سے جاننا ممکن ہے۔ ماورا کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل نہیں دی جاسکتی۔ اس کے اثبات یا تکذیب فرد کی آزادی سے وابستہ ہے۔ اگر ہم اسے قبول کرلے تو اس سے ہمارے وجود کا اثبات ہوتا ہے اور اگر انکار کرے تو پھر اپنے وجود کی اساس سے انکار بھی لازمی ٹھہرتا ہے۔ ماورا کو فلسفے کی مدد سے نہیں جانا جاسکتا، یہ کوئی شے نہیں جس کی تحدید کی جاسکے۔ ماورا مکمل موضوعیت ہے جسے جیسپرز خدا کا نام دیتا ہے۔

البرٹ کامیو(۱۹۱۳تا۱۹۶۰ء):

فرانس کا مشہور فلسفی،، ناول نگار اور مضمون نویس البرٹ کامیو ۱۹۱۳ء میں فرانسیسی نو آبادیات الجزائر کے ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوا۔ والد کے انتقال کے بعد بیوہ ماں نے اس کی کفالت کی۔ فلاطینوس اور سینٹ آگسٹائن کی باہمی فلسفیانہ اضافتوں پر اس نے اپنا پی ایچ ڈی مقالہ تحریر کیا۔ دستوفسکی کے تصورِ عدمیت سے وہ بہت متاثر تھا۔ سارتر اس کا قریبی دوست تھا۔ لیکن جب کامیو نے بغاوت کے موضوع پر اپنا مضمون " باغی " لکھ ڈالا تو ان کے درمیان اس قدر دوریاں پیدا ہو گئیں کہ بات قطع تعلق تک پہنچ گئی۔ ۱۹۵۷ء میں اسے نوبل انعام برائے ادب ملا۔ وہ شہرت کی بلندیوں پر تھا کہ ۴ جنوری ۱۹۶۰ء کو کار حادثے میں زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ اس نے خود کو وجودی ماننے سے انکار کیا تھا، تاہم ان کے ناولوں کے موضوعات وجودیت سے مشابہ ہیں۔ اس کے اجنبی، پلیگ، زوال اور جلاوطنی و سلطنت جیسے شاہکار ناول وجودی رجحانات سے بھرپور ہیں۔ اس کے علاوہ "اسطورِ سیسفس" اور " باغی " اس کے وہ شاہکار فکری مضامین ہیں جن میں اس کے فلسفیانہ افکار واضح طور پر ملتے ہیں۔ سارتر کے فلسفہ لغویت پر اس نے اپنے فلسفے کی عمارت کھڑی کر دی۔ اس کے نزدیک دنیا سراسر لغو اور بے معنی ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔ کوئی بھی شے بشمول انسان کسی معنی و مفہوم کا حامل نہیں۔ زندگی کو وہ لغو کہہ کر تمام انسانی کوششوں کو لاحاصل و لایعنی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک واحد اہم فلسفیانہ مسئلہ خودکشی کا ہے۔ عقلیت بیزاری اور فرد پرستی کا رجحان اس کے فلسفہ میں نمایاں ہے۔ جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں نے اسے زندگی کی بے معنویت اور لغویت کا قائل کر دیا تھا۔ اسے احساس ہوا کہ انسان بغیر کسی جواز کے اس بے معنی کائنات میں پھینک دیا گیا ہے۔ کامیو کے نزدیک انسان خود اپنے اور کائنات کی ماہیت کے حوالے سے محوِ حیرت ہے۔ وہ نہیں جانتا کہ اسے کس نے تخلیق کیا ہے؟ اس کا خالق کون ہے؟ زندگی کا مقصد کیا ہو سکتا ہے؟ وہ ان سوالات کے جوابات کی تلاش میں ہے۔ لیکن اس کے نزدیک اس معاملے میں اسے کبھی کامیابی نہیں مل سکتی۔ کیونکہ کوئی خدا ہی موجود نہیں جو اسے معنی دے سکے۔ زندگی کے معنی بس وہی ہے جو انسان خود اسے پہناتا ہے۔ غیر معقول کائنات کی سمجھنے کی کوشش سے ہی لغویت جنم لیتی ہے۔ یہی احساسِ لغویت پھر انسان کو اندر سے ڈستا ہے۔ خودکشی کا مسئلہ بھی یہی سے پیدا ہوتا ہے۔ کامیو کہتا ہے اگر زندگی ایک بے معنی اور لغو صورتحال ہے تو پھر جیے جانے کا کیا جواز بنتا ہے؟ لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ خودکشی سے لغویت کا مسئلہ ختم نہیں ہو سکتا۔ لغویت انسان اور خارجی دنیا دونوں سے وابستہ صورتحال ہے۔ خودکشی لاچاری اور بے

بسی کا اعتراف ہے جو انسانی وقار کے منافی ہے۔لہذا لغویت و لایعنیت کے باوجود جیے جانا مستحسن عمل ہے۔" اسطورِ سیسفس" میں کامیوں نے زندگی کو سراسر لغو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔بعد میں کامیو نے اپنا نقطۂ نظر بدلا اور تخریبی عناصر اور استحصالی قوتوں کے خلاف لڑ کر ایک بہتر معاشرہ تشکیل دینے کو مستحسن سمجھا۔اس کا یہ نظریہ پہلے کی بہ نسبت رجائی تھا۔ آخری عمر میں وہ" سسیفس" کے بجائے" باغی" کو اپنا ہیرو بناتا ہے۔جو ظلم جبر کے خلاف جہاد میں مصروف بامعنی زندگی گزار رہا ہوتا ہے۔

حوالہ جات

۱. داستانِ دانش، خلیفہ عبدالحکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۸

۲. ایضاً۔ ص ۸

۳. کائنات اور انسان، علی عباس جلالپوری، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۳

۴. ایضاً۔ ص ۱۸۴

۵. تھامس ہابس منقولہ علی عباس جلالپوری، کائنات اور انسان، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۳۳

۶. داستانِ دانش، خلیفہ عبدالحکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۹

7. Will Durant, Story of Civilization, Vole 1, Simon and Schuster, New York 1954, page 2
8. A History Of Western Philosophy, Bertrand Russell,,Simon and Schuster, New York, page10

۹. داستانِ دانش، خلیفہ عبدالحکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۱

۱۰. تاریخ فلسفہ مغرب جلد اول، قیصر السلام، قاضی، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، اشاعت دوم، ص ۹

۱۱. ایضاً

12. A History Of Western Philosophy, Bertrand Russell,,Simon and Schuster, New York, page۳۸،۳۹
13. The Great Philosophers ,Stephen Law,quercus 2007,page

۱۴. تاریخِ فلسفہ مغرب، قاضی قیصر السلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد اول، اشاعت دوم، ۲۰۱۵، ص ۵۲-۵۳

۱۵. ایضاً۔ ص ۵۰

۱۶. روایاتِ فلسفہ،، علی عباس جلالپوری، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۵۷

۱۷. داستانِ دانش، خلیفہ عبدالحکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۱۶

۱۸. کائنات اور انسان، علی عباس جلالپوری، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳، ص ۱۸۹

۱۹. داستانِ دانش، خلیفہ عبدالحکیم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ ص ۱۵

20. Existentialism For Beginners By DAVID COGSWELL , ILLUSTRIONS By JOE LEE , an imprint of steerforth press Hanover, New Hampshire
21. A History Of Western Philosophy, Bertrand Russell, ,Simon and Schuster, New York, page 492-93

۲۲. ۲۳: عتیق اللہ، تجربۂ ذات کو ایک نیا مفہوم عطا کرنے والا تصور: وجودیت، مشمولہ، تنقید کی جمالیات، مرتبہ عتیق اللہ، جلد ۷، ۲۰۱۸، فکشن ہاؤس لاہور، ص ۳۰۱

23. A History Of Western Philosophy, Bertrand Russell, ,Simon and Schuster, New York, page 11 ,

24. Existentialism For Beginners By DAVID COGSWELL , ILLUSTRIONS By JOE LEE , an imprint of steerforth press Hanover, New Hampshire
25. EXISTENTIALISM AND ITS IMPLICATION TO EDUCATION Research article by Arnie C. Ricablanca[1],Cherrie P. Gabutan[2], Edna B. Nabua[3]Link
26. HISTORICAL ROOTS AND BASIC THEMES OF EXISTENTIAL PHILOSOPHY: AN ANALYSIS
27. JAVID AHMAD MALLAH,PhD-D Scholar Department of Philosophy, Savitribai Phule Pune University. MS (INDIA**)**
28. FROM SHAKESPEARETO EXISTENTIALISMBY WALTER KAUFMANNAnchor Books . Doubleday & Company, Inc.Garden City, New York 196•
29. Existentialism for Beginners by DAVID COGSWELL, ILLUSTRIONS by JOE LEE, an imprint of steer forth press Hanover, New Hampshire
30. Existentialism For Beginners By DAVID COGSWELL, ILLUSTRIONS By JOE LEE , an imprint of steerforth press Hanover, New Hampshire
31. Roubiczek, PaulExistentialism-*For and Again*. London: Cambridge UP, 1966.Prin
32. Existentialism for Beginners by DAVID COGSWELL, ILLUSTRIONS by JOE LEE, an imprint of steer forth press Hanover, New Hampshire
33. Existentialism, Phenomenology, and Philosophical Method**,**Felicity Joseph and Jack Reynolds London:Bloomsbury, 2011 link:https://www.researchgate.net/publication/306259225
34. Existentialism for Beginners by DAVID COGSWELL, ILLUSTRIONS by JOE LEE, an imprint of steer forth press Hanover, New Hampshire
35. :As above

۳۶. تاریخِ فلسفہ مغرب، قاضی قیصر الاسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد اول، اشاعت دوم، ۲۰۱۵، ص ۱۸۵

37. Existentialism for Beginners by DAVID COGSWELL, ILLUSTRIONS by JOE LEE, an imprint of steer forth press Hanover, New Hampshire

۳۸. جودیت، قاضی جاوید، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۱۵، ص ۱۶

39. Sartre, Jean-Paul, Existentialism Is a Humanism, Translated by Carol MA comber, New Haven:Yale University Press, 2007.page2
40. Jonathan Webber,Rethinking Existentialism, Draft: November 2015, page 3
41. Sartre, Jean-Paul, Existentialism Is a Humanism, Translated by Carol MA comber, New Haven: Yale University Press, 2007.page3
42. Jean Paul Sartre. *Existentialism is a Humanism*, 1946
43. *EXISTENTIALISM and HUMAN EMOTIONS* BYJEAN-PAUL SARTRECITADEL PRESS books are published byKensington Publishing Corp. 850 Third Avenue New York, NY 10022 page15
44. Flynn, Thomas. *A Very Short Introduction to Existentialism*, Oxford University Press: New York. 2006. Print
45. Jonathan Webber,Rethinking Existentialism, Draft: November 2015, page 3

46. *EXISTENTIALISM and HUMAN EMOTIONS* BYJEAN-PAUL SARTRECITADEL PRESS books are published byKensington Publishing Corp. 850 Third Avenue New York, NY 10022 page8
47. Existentialism; A philosophic stand point to existence over essence by More Vijay RaosahebResearch Scholar, SRTMU, Nanded, **Article** · January 2016
48. *Mediterranean Journal of Social SciencesPublished by MCSER-CEMAS-Sapienza University ofRomeVol 4 No 6July 2013*

۴۹. تاریخِ فلسفہ مغرب، قاضی قیصر السلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد دوم، ۲۰۱۵ اشاعت دوم، ص ۲۶۷

50. Blackham H.J. Six Existentialist Thinkers", Macmillan Co., Landon, 1951, p18

۵۱. پروفیسر خواجہ غلام صادق۔ بحوالہ قاضی جاوید، وجودیت، فکشن ہاؤس پبلشرز لاہور ۲۰۱۵ ص ۷

۵۲. ژاں پال سارتر، وجودیت اور انسان دوستی (مترجم قاضی جاوید)، مشعل پبلشرز لاہور، ص ۱۹

۵۳. قاضی قیصر السلام، تاریخِ فلسفہ مغرب، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد دوم، ۲۰۱۵ اشاعت دوم، ص ۲۰۷

۵۴. ایضاً، ص ۲۰۸

۵۵. ایضاً، ص ۳۰۱

۵۶. ایضاً، ص ۳۰۴

۵۷. وجودیت، قاضی جاوید، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۱۵، ص ۲۹

۵۸. قاضی قیصر السلام، تاریخِ فلسفہ مغرب، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد دوم، ۲۰۱۵ اشاعت دوم، ص ۳۰۳

۵۹. ایضاً، ص ۳۰۶

۶۰. ایضاً، ص ۱۱۱

۶۱. روایاتِ فلسفہ، علی عباس جلالپوری، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۵۸

۶۲. سورین کیر کے گارڈ بحوالہ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۶۹

۶۳. ایضاً، ص ۱۶۲

۶۴. ایضاً ص ۱۶۵

۶۵. ہائنے مان بحوالہ علی عباس جلالپوری، ایضاً، ص۔ ۱۷۹

۶۶. قاضی جاوید، وجودیت، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۱۵، ص ۸۵

۶۷. روایاتِ فلسفہ، علی عباس جلالپوری، تخلیقات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۳ء، ص ۱۸۹

۶۸. ایضاً ص ۱۷۲

فصل دوم:

وجودیت کے بنیادی مباحث

وجود اور عدم، تصورِ آزادی، انتخابی عمل اور خود عہدی، انفرادی ذمہ داری، وجودی موت، عارضیت یا زمانیت، بیگانگی و مغائرت، احساس جرم و ندامت، خود فریبی، تشویش، فکر و دہشت، اکتاہٹ یا بوریت، لغویت و لایعنیت اور امتلائے ذات یا کراہیت، وہ بنیادی وجودی تصورات اور واردات ہیں، جن پر وجودی مفکرین نے خالصتاً وجودیاتی حوالوں سے بحث کی ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ وجودیت میں اکثر موضوعات روایتی فکر و فلسفہ سے ہٹ کر نئے انداز میں مستعمل ملتے ہیں۔ قدیم فکر و فلسفہ میں ان کا مفہوم الگ ہوتا ہے، جب کہ وجودیت انہیں نئے معانی و مفاہیم کے ساتھ پیش کرتی ہے۔ ذیل میں انہی وجودی تصورات اور واردات پر بحث کی گئی ہے۔

وجود اور عدم:

روایتی فکر و فلسفہ میں "وجود" سے مراد "عدم" سے ظہور، جبکہ عدم سے مراد "نہ ہونے" کی حالت ہے۔ جدید فکر و فلسفہ میں وجود کا ایک بالکل نیا تصور دیکھنے کو ملتا ہے۔ ڈیکارٹ کے ہاں ہمیں وجود کا ایک ثنویتی تصور ملتا ہے۔ جہاں "وجود" ذہن اور مادی جسم سے عبارت ہے۔ مادی جسم یا مشین جو حرکت کرتی ہے اور ذہن یا میکینک جو سوچتا ہے۔ سپائنوزا کے ہاں وجود خدا ہے اور جملہ موجودات خدا کے وجود کا حصہ ہیں۔ مادی کائنات اس کا جسم جب کہ کائنات میں حرکت پیدا کرنے والی توانائی اس کا ذہن یا روح ہے۔ جرمن تصوریت پسند کانٹ زمان و مکان کو قبل از تجربی کہہ کر حقیقت مطلقہ یا وجود مطلق کو ناقابل دریافت قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان مظاہر کے متعلق ہی رائے قائم کر سکتا ہے، جبکہ وجود کا اصل مفہوم اور ماہیت تجربے کے احاطے سے باہر ہے۔ جرمن تصوریت پسند جارج ولیم فریڈرک ہیگل فطرت اور عقل کو ایک ہی سمجھتا ہے۔ عقل اور فطرت میں اس کے نزدیک ایک جیسا عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ اشیاء کے پیچھے عقل کارفرما ہے۔ ہیگل تجربیت پسند ہیوم کو چیلنج کرتا ہے جس کے نزدیک وہی چیزیں وجود رکھتی ہیں، جو تجربے کے احاطے میں آسکیں۔ ہیگل کا دعویٰ ہے کہ انسان تجریدی عقل کی مدد سے قبل از تجربی خیالات سے بھی نمٹ سکتا ہے۔ ادراک کی حد سے ماوراء بھی ایسی صداقتیں موجود ہیں، جن کا وجود بالکل اسی طرح حقیقی ہے، جس طرح ادراک میں آنے والی اشیاء کا۔ جیسا کہ تعقلات غیر مادی ہیں، لیکن ان کا وجود مادی اجسام ہی کی طرح حقیقی ہے۔ بطور مثال وہ کہتا ہے کہ جب ہم دو چیزوں پر بات کرتے ہیں تو دو کی تجریدی مقدار ہم نے کبھی دیکھی تو نہیں، لیکن اس کا تجریدی تصور عقل میں حقیقی وجود رکھتا ہے۔ لہٰذا عقل کے مقابلے میں تجریدی عقل موجود ہے۔ زمان و مکان اور ہمارے اذہان سے آزاد اس کا وجود برقرار رہتا ہے۔

قدیم روایتی فلسفے کے برعکس وجودیت میں "وجود" کو "جوہر" پر مقدم جانا جاتا ہے۔ روایتی فلسفے میں "جوہر" کو "وجود" پر تقدم حاصل تھا۔ یہاں تک کہ فلسفۂ جدید کے بانی رہنے ڈیکارٹ کے ہاں بھی جوہر وجود پر مقدم نظر آتا ہے۔ ڈیکارٹ کے بقول "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" گویا وجود ذہن ہی پر موقوف ہے۔ لیکن ایک وجودی قدرے تصرف کے ساتھ کہتا ہے "میں موجود ہوں اس لیے سوچتا ہوں"۔ گویا میرا سوچنا میری موجودگی پر موقوف ہے۔ یعنی میرا ذہن میری موجودگی سے عبارت ہے۔ اگر میں موجود نہ ہوتا تو میرے ذہن یا شعور کا بھی کوئی وجود نہ ہوتا۔

"جوہر" پر "وجود" کے تقدم سے وجودی کیا مراد لیتے ہیں؟ آیئے ذرا اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ وجودی مفکرین کے نزدیک انسان کسی پیدائشی جوہر سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ وہ تادمِ مرگ اپنے نامعلوم "جوہر" کی تشکیل میں لگا رہتا ہے۔ انسانی وجود امکانات کی ایک دنیا ہوتا ہے۔ اس لیے کسی عمومی انسانی جوہر کی بات سرے سے فضول ہے۔ روایتی فلسفے میں مابعد الطبیعاتی یا ماورائیت کے لبادے میں پہلے سے متعین جوہر کا ایک عمومی تصور ملتا ہے۔ یہ سلسلہ افلاطون اور ارسطو سے چلتا آیا ہے۔ جن کے نزدیک ہر شے بشمول انسان کے ایک پیدائشی "جوہر" رکھتی ہے، جو اس کے مقصدِ حیات کا تعین کرتا ہے۔ لیکن وجودی اس سے مکمل انکار کرتے ہیں۔ ان کے مطابق کوئی خلقی جوہر وجود ہی نہیں رکھتا، جو انسانی زندگی کی پیش بینی یا اس کے مقصدِ حیات کا تعین کر سکے، لہٰذا انسانی زندگی ایک مکمل چیلنج اور منصوبہ ہے۔ انسان وہی کچھ ہے جو کچھ کہ وہ اپنے آپ کو بنانا چاہے۔

کیرکے گارڈ تجریدی تصورِ انسانی کے برعکس انسانی وجود کو زمانی اور امکانی کہہ کر اسے ناقابلِ تعین سمجھتا ہے۔ ہائیڈگر تین زمانی جہتوں کا ذکر کر کے انسانی وجود کو ہر لمحہ اپنی ذات سے ماورا سمجھتا ہے۔ اس بنیاد پہ وہ اسے ناقابل تعین سمجھتا ہے۔ انہیں زمانی جہتوں کے حوالے سے فرد متضاد خصوصیات کا حامل بنتا ہے۔ جسے کسی عمومی تعریف کی ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ انسانی وجود کے لیے Being in the world یا Dasein کی مخصوص اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ سورین کرکے گارڈ کے نزدیک انسان خدا کے حکم عدولی کے سبب زندگی گزارنے کا عذاب جھیل رہا ہے۔ اپنی کم حیثیتی کا یہی احساس عدم ہے۔ سارتر کے فلسفے میں "عدم" خدا کے وجود کے نہ ہونے سے پیدا شدہ خلا کا نام ہے۔ سارتر کے نزدیک خدا کے نہ ہونے سے انسان کسی کے سامنے بھی جواب دہ نہیں لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ انسان جو چاہے کر سکتا ہے۔ بلکہ خدا کے وجود کے نہ ہونے سے سب سے بڑی ذمہ داری

اب اسی پر یہ عائد ہوتی ہے کہ اب جو کچھ وہ کرتا ہے اس کی ذمہ داری بھی اسی پہ عائد ہو گی۔ اسی ذمہ داری سے وہ کہیں بھی راہ فرار تلاش نہیں کر سکتا۔ اسی عدم تک رسائی وجودیوں کے نزدیک حزن کے بغیر ممکن نہیں۔ زمانیت عارضیت اور تاریخیت انسان کے پاؤں کی وہ زنجیریں ہیں جو بطور مقدر انہیں ملی ہیں۔ انسانی وجود کی یہ محدودیت اور ناگہانیت وہ تاریخی جبر ہے کہ اپنی مرضی کے بغیر اس اجنبی اور ناموس ماحول میں اسے پھینکا گیا ہے۔ ہائیڈگر ہستی کی کئی صورتوں کا اعتراف کرتا ہے لیکن وہ انسانی ذات کو اس حوالے سے مرکزی حیثیت دیتا ہے کہ علم کا براہ راست حوالہ انسان ہے۔ وجود کے مسئلے کے حوالے سے ہائیڈگر انسان کو اس حوالے سے مرکزی حیثیت دینا چاہتا ہے کہ وجود کا سوال خود انسان ہی اٹھاتا ہے اور اس کے متعلق سوچ و فکر کی صلاحیت فقط انسان ہی وجود ہی رکھتا ہے۔ اس لیے وہ سب سے پہلے انسانی فطرت کے متعلق سمجھنے سے آغاز کرتا ہے۔ ہائیڈگر کے نزدیک انسانی وجود کو علمیاتی حوالوں سے نہیں بلکہ فقط وجودیاتی اور فرد کی داخلی وارداتوں کی حوالے سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک انسانی وجود "وجود محض" ہے۔ جو لمحۂ پیدائش میں فقط اپنی موجودگی سے عبارت ہوتا ہے۔ اس کی ذات میں ایک خلا ہوتا ہے جس میں امکانات کی ایک وسیع دنیا ہوتی ہے۔ وہ اسی امکانات کی دنیا سے انتخاب اور ذاتی فیصلوں سے اپنے نامعلوم جوہر کی تشکیل کرتا ہے اور وہی کچھ بنتا ہے جو کچھ کے وہ اپنے آپ کو بنانا چاہے۔ اس کی کوئی خلقی فطرت نہیں ہوتی۔ پہلے پہل وہ فقط ایک وجود ہوتا ہے۔ بعد میں وہ اپنا نامعلوم جوہر تادمِ مرگ تشکیل دیتا رہتا ہے۔ نطشے خدا کے وجود کا منکر ہے۔ انسانی وجود کے حوالے سے وہ ساری ذمہ داری فرد ہی کے سر ڈالتا ہے۔ خدا کے وجود کے انکار ہی سے وہ نیستی کے تصور کو سامنے لاتا ہے۔ اسی نیستی کو ہستی میں بدلنے کے لیے وہ فرد کو اپنی ارادی قوت بروئے کار لانے کا کہتا ہے۔

سارتر کے نزدیک فرد چونکہ ابتدا میں فقط وجود محض ہوتا ہے۔ اس کا کوئی جوہر نہیں ہوتا یہ جوہر وہ اپنی زندگی میں تخلیق کرتا ہے۔ اس لیے ہستی ابتدا میں مساوی نیستی قرار پاتی ہے۔ نیستی کا تصور سارتر کے ہاں بہت اہم ہے۔ وہ اسے انسانی زندگی کا جزو لازم سمجھتا ہے اس کے نزدیک جب فرد دہشت کے لمحات سے ہو گزر رہا ہو تو ٹھیک اسی لمحے اسے اپنی نیستی کا ادراک ہوتا ہے۔ سارتر کے نزدیک ہستی جو کہ فقط نیستی محض کے مترادف ہے، ایک خلا یا فقدان کی صورت ہے۔ تاہم اس فقدان یا خلائے ذات کے باوجود انسان آزادی اور اختیار کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

انسانی وجود کی یہی نیستی اسے باقی وجودات سے ممتاز کرتی ہے۔ یہی نیستی دراصل انسان کا شعور ہے جو باقی وجودات کے برخلاف انسانی وجود پر مستزاد ہے۔[1]

وجودیت میں تصورِ موت:

موت کا تصور وجودیت میں بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ وجودیت میں طبی موت کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔ لیکن وجودی موت فرد کی زندگی کو مصدقہ بنانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ وجودی موت خالصتاً داخلی اور انفرادی مسئلہ ہے، جس کی دہشت کا سامنا ہر فرد نے کرنا ہوتا ہے۔ پیدائش سے لے کر تادمِ مرگ یہ امکانی موت ہستی کے تعاقب میں رہتی ہے۔ بقول ہائیڈگر ہستیٔ موجود مسلسل اپنی امکانی موت کی طرف مائل بہ سفر رہتی ہے اور طبعی موت واقع ہونے سے پہلے ہی ہر لحہ اسی امکانی موت کی دہشت میں رہتی ہے۔ اس سے کسی صورت بھی نجات ممکن نہیں۔ امکانی موت کی یہی دہشت ہستیٔ موجود کے لیے باعثِ اذیت بنی رہتی ہے۔ ہستیٔ موجود کی امکانی صورتوں میں موت ایک اہم ترین واقعہ ہے، جسے ہر صورت پیش آنا ہے۔ سو بجائے راہِ فرار کے وجودی مفکرین اسے بطور مقدر تسلیم کرنے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ سوائے اس کے کوئی چارا نہیں۔

ہائیڈگر کے ہاں وجودی موت طبی موت سے یکسر مختلف ہے۔ طبی موت کی دہشت انسان کو راہِ فرار کی طرف لے جاتی ہے۔ کیونکہ طبی موت واقعہ ہو نہ ہو لیکن وجودی موت کا خوف ہمہ وقت "ہستیٔ موجود" کے ساتھ رہتا ہے۔ اس طرح وجودی موت کی یہ داخلی دہشت "ہستیٔ موجود" کسی نہ کسی خارجی نفسیاتی خوف میں بدلنے کے درپے رہتی ہے اور اس طرح اس خطرے کو ٹالنے کی ناکام سعی کرتی ہے۔ "ہستیٔ موجود" کے لیے یہی وجودی موت کربناک صورتِحال بن جاتی ہے۔ طبی موت ہائیڈگر کے نزدیک محض ایک حادثہ ہے۔ جس کی کوئی اہمیت نہیں۔ لیکن وجودی موت "ہستیٔ موجود" کے لیے ایک ایسا تجربہ ہے جو فرد کی زندگی مصدقہ بنانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔ وجودی موت دراصل امکانی موت کی دہشت ہے۔ اس حوالے سے ہائیڈگر اس اذیت ناک احساس تلے "ہستیٔ موجود" کو زندگی کا یہ قلیل دورانیہ بہتر کے انتخاب میں انتہائی احتیاط اور ذمہ داری سے گزارنے پر زور دیتا ہے، تاکہ اس پر شرمندگی، بدعہدی، غیر ذمہ داری یا بزدلی کا الزام نہ لگ سکے۔ اس طرح مصدقہ زندگی کی منزل پا کر فرد اس اذیت سے نجات پا سکتا ہے۔

سورین کیر کے گارڈ کے ہاں بھی موت کی یہی غیر یقینی صورت حال بہت اہمیت رکھتی ہے۔اس کے نزدیک یہی غیر یقینی اور لغو صورتحال فرد کو مایوسیوں میں مبتلا کرتی ہے۔ جس سے فرد بے مقصدیت، اکتاہٹ، اور کراہیت سے دوچار ہو جاتا ہے۔اس کے نزدیک فرد ازل سے طبعی موت سے نجات اور لافانیت کی تلاش میں ہے۔ اپنی ارادی قوتوں پر بھروسہ کر کے امید و بیم اور فکر و تشویش کے کربناک لمحات میں سوچ سمجھ کر بہتر فیصلہ اور انتخاب سے فرد تمام تضادات سے نکل کر یقین کی منزل تک پہنچ سکتا ہے۔اس طرح نجات کا مرحلہ اس کے لیے آسان ہو جاتا ہے اور یہی مصدقہ زندگی ہے۔

سارتر کے نزدیک موت ایک بے معنی اور لغو صورتِ حال ہے ، جس کا فرد کی مطلق آزادی پر کوئی اثر نہیں۔ موت فرد کی آزادی کی محض خارجی تحدید کرتی ہے۔ جب تک فرد زندہ ہے، موت اس کا کچھ نہیں بگاڑ سکتی اور جب اسے موت آتی ہے فرد بطور "میں" موجود ہی نہیں ہوتا۔ موت محض اس موضوع کو معروض سے الگ کرتی ہے۔ سارتر "میں" بمعنی شعور مراد لیتا ہے۔یعنی شعور ہو تو "میں" کا احساس رہتا ہے اور اگر شعور نہ ہو تو غیر ذی شعور ہستی کے ہاں "میں" کی صورت میں اپنی ادراک ممکن نہیں۔ سارتر کہتا ہے۔ تو پھر "میں" ایک آزاد فانی صورتِ حال ہے۔ آزاد اس حوالے سے ہے کہ مادی جسم کا موت کی زد میں آتے ہی "میں" کے ساتھ رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔ فانی اس حوالے سے کہ کسی مادی جسم کی طرح دنیا میں موجود نہیں رہتا۔ گویا "میں" کا ہونا " نہ ہونے " کے برابر ٹھہرتا ہے۔ پس ہستی مساوی نیستی قرار پاتی ہے۔ وہ لکھتا ہے موت ایک بے معنی اور لغو لمحہ ہے، جس طرح لمحۂ پیدائش ۔موت زندگی کی لغویت کا ثبوت ہے اور بس۔ گویا بقول شاعر:

لائی حیات آئے، قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

موت کا یہی تصور بعض دیگر وجودیوں کے ہاں قدرے مختلف انداز سے ملتا ہے۔ اکثریت کے ہاں یہ ہستیٔ موجود کا وہ آخری اثباتی لمحہ ہے جو زندگی کی لغویت اور بے مقصدیت کا ثبوت فراہم کرتا ہے۔کامیو کے ہاں موت کا لمحہ بغاوت کو جنم دیتا ہے۔اس کے نزدیک انسان میں باغیانہ رجحان موت کے خلاف ایک احتجاجی صورتِ حال

ہے۔ موت ایک مابعد الطبیعاتی بغاوت کی صورتِ حال پیدا کر کے خود کشی کے لیے حسین جواز فراہم کرتی ہے۔ کامیو کی کہانی "اجنبی" کا ہیرو موت کو خاطر میں نہیں لاتا بلکہ اس کا دلیری سے مقابلہ کرتا ہے۔

وجودی فلسفی محض اس بنیاد پر؛ کہ موت ان کے ہاں ایک اہم موضوع ہے؛ عدمیت پرست نہیں کہلائے جاسکتے۔ بلکہ ان کے نزدیک تو موت کی اتنی اہمیت ہی نہیں جتنی اس کو دی جاتی ہے۔ کیر کے گارڈ اور ہائیڈ گر کے ہاں موت موجبِ مصدقہ حیات ہے۔ سارتر اسے معمولی "اونھ" سے بڑھ کر حیثیت دینے کو تیار نہیں۔ جو ہستی کی محض خارجی تحدید کرتی ہے۔ کامیو اسے خاطر میں بھی نہ لانے پر مصر ہے۔

چنانچہ درجہ بالا مباحث کے تناظر میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وجودیت میں وجودی موت، طبی موت سے بالکل الگ ہے۔ جہاں طبی موت ایک زندہ انسان کو محض شے میں بدل کر رکھ دیتی ہے۔ تو وجودی موت محض زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ اس کے اپنے معنی ہیں۔ اس سے مراد انسانی وجود کا وہ امکان ہے کہ جہاں وہ طبی موت مر جانے کے باوجود ایک بامقصد زندگی گزار کر خود کو امر کرتا ہے۔ طبی موت کی حیثیت ایک واقعہ کی سی رہ جاتی ہے۔ یعنی اس کی دہشت ختم ہو کر رہ جاتی ہے اور انسان سقراط کی طرح اسے لبیک کہہ اٹھتا ہے۔۔ وجودی موت کے تجربے کے دوران فرد آزادی سے انفرادی اختیار و انتخاب سے عمل کرتا ہے۔ اس کی کامل ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوتی ہے۔ ایسی بامقصد زندگی گزارنے کے بعد ایک عظیم موت مر جانا وجودیوں کے نزدیک زندگی سے بھی بڑھ کر عظیم ہے۔[۲]

وجودیت میں تصورِ عارضیت یا زمانیت

انسان وقت یا زمان کے کسی مخصوص لمحے میں پیدا ہوتا ہے۔ اس حوالے سے گویا انسان وقت کی پیداوار ہے۔ زمان کے کسی مخصوص لمحے میں پیدا ہو کر ایک مخصوص عمر گزارنے کے بعد بالآخر وہ مر جاتا ہے۔ گویا انسانی حیات لمحۂ پیدائش اور موت کے درمیانی مختصر دورانیے کا نام ہے۔ انسانی حیات کا یہی احساسِ ناپائیداری اسے اندر سے ڈستا رہتا ہے۔ پیدائش کا لمحہ وہ بنیادی لمحہ ہوتا ہے جب وہ پہلی بار اس دنیا میں وارد ہوتا ہے جبکہ موت اس کا وہ آخری لمحہ ہوتا ہے جب زندگی کے اس سفر میں کھٹن مراحل سے ہو گزر کر آخر کار اس دنیا سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتا ہے۔ اس مختصر دورانیۂ حیات میں فرد اپنی نیستی کو ہستی میں بدلنے کے لیے مسلسل کوشاں رہتا ہے۔ مصروفیت

کے یہی لمحات اس کا کل سرمایۂ حیات ہیں۔ اس دوران جس نے مصدقہ زندگی کی منزل پالی گویا اس کی عارضیت دائمیت میں بدل گئی۔مصدقہ زندگی کی منزل پانے کے حوالے سے وجودیت ایک رجائی فلسفہ ٹھہرتا ہے،جو اس احساسِ عارضیت اور ناپائیداری کے باوجود فرد کو جینے کا حوصلہ عطا کرتا ہے۔یہاں راقم وجودی تصورِ فکر و تشویش سے بحث کرنا مناسب سمجھتا ہے کیونکہ اس کی بنیاد خالصتاً زمانی ہے۔ بالخصوص انسانی زندگی کی ذیلی تین بنیادی جہتیں؛ جس کا ذکر ہائیڈگر نے اپنی کتاب "وجود اور زمان (Being and Time) میں کیا ہے، اس میں بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔

امکانیت،واقعیت اور زوال پذیری یا افتادگی حالات:

امکانیت، واقعیت اور زوال پذیری یا افتادگی حالات تینوں جہتوں کی اساس خالصتاً زمانی ہے۔ امکانیت کی جہت فرد کا وہ مستقبل یا وہ امکان ہے جو ابھی ہوا نہیں ہے، جب وہ فرد کے لمحۂ موجود سے وابستہ ہو کر واقعیت کا روپ دھار لیتا ہے، تو انسان کی یہی جہت پھر واقعیت کہلاتی ہے۔ واقعیت سے مراد فرد کا وہ لمحۂ موجود ہے جس میں اس کی گزر بسر جاری ہو۔ لمحۂ موجود ہمیشہ فرد کی گرفت میں رہتا ہے۔ تیسری اور سب سے اہم جہت، زوال پذیری یا افتادگی حالات ہے۔ جس سے مراد وہ مخصوص انسانی صورتحال ہے جس میں پھنس کر کوئی فرد بالکل بے بس ولاچار مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے۔ جسے کوئی راہ نجات نظر نہیں آتی۔ دراصل اس سے مراد انسان کا وہ بعید ترین ماضی بھی ہے کہ جب حضرت آدم خدا کے حکم عدولی کے سبب عرش سے فرش پر پھینکے گئے۔ ستم ظریفی تو یہ کہ خود آدم کی اس میں کوئی رضا بھی شامل نہ تھی۔اس اجنبی کائنات اور نامانوس ماحول میں آدم کے لیے یہ ایک ایسی غیر متوقع صورتحال تھی، جس کے لیے بحیثیتِ ہستی وہ کسی صورت تیار نہ تھے۔ مخلوق کے خالق سے اس طرح جدا ہونے کو ایک قسم کی مغائرت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس ویران، سنسان اور اجنبی ماحول میں آدم کی اذیت ناک تنہائی بھی ایک نئی قسم کی مغائرت ٹھہرتی ہے۔ عارضیت یا زمانیت فرد کے حوالے سے وہ بنیادی شے ہے جو اس پر اس کا امکان پیدا کرتی ہے۔ وقت یا زمان سے انسان کا تعلق کسی جانور کے مقابلے میں یکسر مختلف ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ جملہ موجودات؛ انسان اور جانور سبھی وقت کے کسی مخصوص لمحے میں موجود رہتے ہیں۔ ہر ایک کا ایک نہ ایک ماضی، حال اور مستقبل ضرور ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز یا شے ہو، وہ زمانی حدود و قیود سے آزاد ہوتی ہے۔ ماضی یا مستقبل اس کے لیے بے معنی ہوتے ہیں۔اس کے لیے لمحۂ موجود ہی اصل زمانہ ہوتا ہے۔ لیکن انسان کے متعلق معاملہ یکسر بدل جاتا ہے کیونکہ

انسان ماضی، لمحۂ موجود اور مستقبل سے ایک مربوط صورتحال ہے۔ اگر ہم اس کو قابلِ گرفت یا قابلِ تعریف بنانے کی کوشش کرنا چاہیں تو یہ ناممکن ہے۔ ایسا اس لیے کہ ایک طرف تو انسان اپنی قوتِ حافظہ کی بدولت اپنے ماضی کو بھی اپنے اندر شامل رکھتا ہے، تو دوسری طرف مستقبل کے امکانات بھی اس کے وجود کا حصہ ہوتے ہیں جنھیں وہ قوتِ متخیلہ کی بدولت اپنے وجود کا حصہ بناتا ہے اور اسے واقعیت کے روپ میں دھارنے کے لیے ہمہ تن کوشاں رہتا ہے۔ اس حوالے سے گویا فردِ موجود ایسا وجودِ واقعہ actual existence ہے۔ جو لمحۂ موجود میں زندگی گزارنے کے ساتھ ساتھ ماضی کی یادیں اور مستقبل کے امکانات دونوں اپنے اندر سمائے رکھتا ہے۔ چنانچہ فرد کو صرف اس کے لمحۂ موجود کے حوالے سے نہیں جانا جاسکتا۔ اگر فرد صرف لمحۂ موجود ہی میں گزر بسر کر رہا ہو۔ ماضی کی یادوں اور مستقبل کے امکانات سے ماورا ہو (اگرچہ ایسا ممکن تو نہیں) تو ایسی صورت میں وہ مانند ایک شے یا جانور کے رہ جائے گا۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ جانور فکر و تشویش اور تفکرات و تردداتسے عاری ہوتے ہیں۔ ان کے لیے لمحۂ موجود ہی اصل زمانہ ہوتا ہے۔ ماضی کی یادوں اور مستقبل کے اندیشوں سے وہ بے نیاز ہوتے ہیں۔ لٰہذا ماضی اور مستقبل دونوں زمانے ان کے لیے غیر حقیقی ٹھہرتے ہیں۔ ان کے لیے اصل زمانہ وہ لمحۂ موجود ہے جس میں ان کا گزران جاری ہو۔ لیکن انسان کے حوالے سے بھی معاملہ کم و بیش یہی کچھ ہے۔ ماضی اور مستقبل دونوں زمانے انسان کے لیے حقیقی تو ان معنوں میں ہیں کہ ماضی کی خوشگوار اور ناخوشگوار یادیں انسان لمحۂ موجود کے انتخابی عمل میں بھی پیشِ نظر رکھتا ہے اور ساتھ اپنے مستقبل کے امکانات کو بھی سامنے رکھ کر اسے واقعیت کے روپ میں دھارنے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ لیکن دوسرے حوالے سے یہ دونوں زمانے غیر حقیقی بھی ٹھہرتے ہیں۔ ماضی کا زمانہ چونکہ لمحۂ موجود میں اس کا وجود نہیں، اس لیے یہ غیر حقیقی ٹھہرتا ہے۔ مستقبل کا زمانہ چونکہ ابھی تک ہوا نہیں یعنی اس نے واقعیت کا روپ نہیں دھارا، اس حوالے سے یہ بھی ایک غیر حقیقی زمانہ ٹھہرتا ہے۔ جب یہ لمحۂ موجود سے وابستہ ہو کر واقعیت کے روپ میں بدل جائے گا، تبھی یہ حقیقی کہلائے گا۔ اس طرح فرد کا، مستقبل کے امکانات سے شدت سے وابستگی ایسا ہے جیسے وہ لمحۂ موجود سے پھلانگ کر لمحۂ استقبال میں رہ رہا ہو۔ اس سے ایک تشویش اور اضطراب کی صورتحال جنم لیتی ہے۔ استقبالی لمحات میں پھلانگنا ایسا ہے جیسے پہلے سے وہاں موجود ہونا۔ اس لیے اضطراب اور کرب و ملال کی کیفیت کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں کے بہ یک وقت انسانی وجود میں موجودگی ایک ایسی صورتحال ہے کہ انسان کو کسی کلیت کی صورت میں پیش کرنا محال ہے۔ یہ تینوں زمانے ہمیشہ غیر متوازن رہتے ہیں۔

اگر تینوں جہتوں میں سے کوئی بھی جہت غلبہ حاصل کرے تو انسانی وجود عدم توازن اور نامناسب صورتحال سے دوچار ہو جاتا ہے۔ عارضیت کی تینوں جہتیں ہمیشہ غیر متوازن رہتی ہیں۔ کوئی نہ کوئی جہت غلبہ پا کر شخصیت میں ناہمواریت پیدا کرتی ہے۔ اسی ناہمواریت اور عدم توازن کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ جس کی پہلی صورت یہ ہے کہ مستقبل کے امکانی لمحات پر شخصیت میں زیادہ زور پایا جاتا ہے۔ اس کے بڑے نشیب و فراز اور مضر اثرات سامنے آتے ہیں۔ شخصیت اکثر تصوریت یا یوٹوپیا میں گم ہو کر رہ جاتی ہے۔ خود اذیتی اور لا ابالی پن کے رجحانات اسے تباہی کی طرف لے جاتے ہیں۔ ایک صورت اس کی یہ بھی ہوتی ہے کہ ماضی کی یادوں سے شدید وابستگی کی بناء پر فرد کے لیے لمحۂ موجود سے آگے کا سفر محال ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی شخصیت میں ایک ناہمواریت اور عدم توازن کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اذیت اور کرب و ملال جیسی کیفیات شخصیت میں در آتی ہیں۔ شخصی رویوں میں ناہمواریت کا رجحان اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ شخصیت میں انتشار کی صورتیں جنم نہ لیں۔ [۳]

وجودیت میں تصورِ جرم اور بیگانگی یا مغائرت:

اکثر وجودی مفکرین تصورِ جرم و خطا سے بحث کرتے ہیں۔ انسانی وجود اگرچہ آزادی کی صفت سے متصف ہے۔ لیکن اس آزادی کے ساتھ ساتھ قدم قدم پر جرم و خطا کے لاکھوں اندیشے بھی اس وجود کے حصے میں آئے ہیں، جن سے وہ احساس جرم میں مبتلا رہتا ہے۔ کیر کے گارڈ کے ہاں احساسِ جرم ایک مذہبی مفہوم کے ساتھ ملتا ہے۔ جو حضرت آدم کے خدا کی حکم عدولی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ یہی احساسِ جرم بنی آدم کو ورثے میں بطورِ مقدر ملا ہے۔ ہائیڈگر کے فلسفہ میں تصورِ جرم اپنا ایک قبل از اخلاقی اور وجودیاتی مفہوم رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک وجود عدم کی صفت سے متصف ہے۔ اس وجود میں ایک خلا یا فقدان پایا جاتا ہے۔ اس خلا یا فقدان کو بھرنے یا نیستی کو ہستی میں بدلنے کے لیے اسے کچھ نہ کچھ بنتے رہنے کی ذمہ داری دی گئی ہے۔ انتخابی عمل میں جرم و خطا کے اندیشے اس وجود کے ساتھ وابستہ ہیں۔

وجودی فلسفہ میں مغائرت یا بیگانگی کا تصور بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔ بیگانگی کا یہی تصور ہمیں ہیگل، مارکس اور فیور باخ کے ہاں بھی ملتا ہے۔ لیکن وجودیت میں یہ تصور نئے رنگ سے ابھرتا ہے۔ بیگانگی جس کا انگریزی متبادل لفظ "Alienation" ہے، ایک شدید ذہنی انتشاری کیفیت کا نام ہے کہ جس میں فرد خارجی اور داخلی دونوں حوالوں

سے مکمل بے پرواہ ہو کر احساسِ اجنبیت کا شکار اور ذہنی طور پر برباد اور منتشر ہو کے رہ جاتا ہے۔ وجودیت میں بیگانگی یا مغائرت سے مراد وہ شدید ذاتی کرب ہے جو انسانی وجود کو بربادی کے دہانے لا کھڑا کرتا ہے۔

روایتی فکر و فلسفہ میں انسان، کائنات اور خدا کو اس طرح باہمی مربوط رشتے سے جوڑا گیا تھا کہ اجنبیت کا احساس تک پیدا نہیں ہوتا تھا۔ جس کی بدولت انسان اپنی زندگی با معنی سمجھ رہا تھا۔ فطرت میں اسے اپنی دھڑکنیں سنائی دیتی تھیں۔ وہ خود کو فطرت سے بالکل مربوط تصور کرتا تھا۔ وجوی مفکرین کا نقطۂ نظر یکسر مختلف ہے۔ وجودیوں کے نزدیک انسانی شعور کے علاوہ کائنات میں جو کچھ ہے وہ اس کے لیے غیر، اجنبی اور بیگانہ وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔ وجودیوں کا ماننا ہے کہ ہم اس کائنات میں مختلف النوع اشیاء کے درمیان اس طرح گھرے ہوئے ہیں کہ ان کی اصلیت اور حقیقت ہم پر خود واضح نہیں۔ سائنسی ایجادات نے بھی انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ مصنوعات کی کثرت، انتہائی حساس آلاتِ سائنس، پیچیدہ ترین ریاضی کے تصورات اور قوانین؛ عام انسانی عقل سے ماوراء باتیں ہیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد فرد خود اپنی محنت سے بھی بیگانہ ہو چکا ہے۔ آج کے مشینی دور کا انسان، بجائے خود ایک مشین کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ دوسری طرف انسان کے اپنے قائم کردہ ادارے؛ جن میں سیاسی، سماجی، تجارتی، مذہبی اور قانونی ادارے وغیرہ شامل ہیں، اس قدر مستحکم ہو چکے ہیں کہ اب خود انسان کی آزادی اس میں ختم ہو کے رہ گئی ہے۔ اب یہ ادارے فرد پر اپنی مرضی مسلط کرتے ہیں اور فرد اس احساس تلے بری طرح دب رہا ہے کہ یہ ادارے اس کا استحصال کر رہے ہیں۔ اسی سے فرد اجنبیت اور بیگانگی کا شکار ہوتا جا رہا ہے۔ یہ احساسِ اجنبیت کبھی کبھار تو اس حد تک بڑھ جاتا ہے کہ انسان کا رشتہ ماضی حال اور مستقبل سے ٹوٹ کر رہ جاتا ہے۔ امید کے سارے دروازے جیسے اس پر بند ہو چکے ہوں۔ نہ اسے ماضی میں اپنی جڑیں مضبوط دکھائی دیتی ہیں اور نہ ہی مستقبل میں اسے کوئی امید کی کرن نظر آتی ہے۔ انسان کا یہی احساسِ محرومی اسے ماضی اور مستقبل سے بے نیاز کر کے شدید احساس تنہائی میں مبتلا کر دیتا ہے۔ انسان ایک روٹھی ہوئی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ فکر و اندیشے اور شکوک و شبہات اس کا مقدر بن جاتے ہیں۔ ہر شخص سے وہ روٹھا ہوا نظر آتا ہے اور جانتا بھی نہیں کہ اس کا انجام آخر کیا ہو گا؟ تمام انسانی رشتوں میں وہ بغض و عناد، نفرت و حسد کے مکروہ چہرے دیکھتا ہے۔ جدید زندگی کی یہ مادی ترقی اسے اندر سے گھن کی طرح چاٹ رہی ہوتی ہے۔ وہ کائنات میں خود کو بالکل تنہا محسوس کرتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی ذات کی بے معنویت اور لغویت کا شکار ہو جاتا ہے اور اسے کوئی راہ فرار نظر نہیں آتی۔[۴]

وجودیت میں تصور آزادی اور اختیار:

وجودیت فرد کی اہمیت پر زور دیتی ہے اس حوالے سے انفرادی آزادی وجودیت کا ایک اہم مسئلہ ہے ۔وجودی مفکرین فرد کو فطری طور پر آزاد سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق دہشت و نیستی کی امکانی صورتوں سے فرد آزادی، انتخاب اور اختیار کا ہنر سیکھ لیتا ہے۔وجودیوں کے نزدیک دہشت یا تشویش کی حالت میں فرد کی انفرادیت اور اس کی اصل پہچان اس پہ واضح ہوتی ہے۔ اپنی نیستی کا شدید احساس اسے بندے ٹھکے نظاموں اور اخلاقی اداروں کے قید و بند سے آزاد کرتا ہے۔ کیر کے گارڈ کے نزدیک بھی فرد اپنی روحانی حیثیت کو از سر نو بحال کرنے میں دہشت و اضطراب سے گزرتا ہے۔اس کے نزدیک دہشت کی زد میں آکر ہی فرد انتخاب اور آزادی کا ہنر سیکھتا ہے۔ اسی کیفیت کے دوران فرد کی امکانی صورتیں ان پر واضح ہو جاتی ہیں۔ یوں وہ اپنی اصل شخصیت کی پہچان کی طرف بڑھنے لگتا ہے لیکن وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس دوران شدید خطرات اور کربناک صورتحال سے فرد ہو گزرتا ہے اسی دہشت سے بچنے کے لیے فرد اکثر اپنی ذمہ داریوں سے راہ میں فرار تلاش کرنے کی سعی کرتا ہے اور اس طرح مختلف مذہبی سیاسی اور فلاحی اداروں سے وابستہ ہو کر اپنی انفرادیت اجتماعیت میں گم کر کے ایک غیر مصدقہ زندگی گزارنے لگتا ہے اور مایوسیوں کی دلدل میں بری طرح پھنس کر اضطراب اور انتشار کی کیفیت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ جب تک وہ اخلاقی ذمہ داریوں کو قبول نہیں کرتا اور آزادانہ انتخابی عمل کا سہارا نہیں لیتا کبھی سکون نہیں پا سکتا۔

ہائیڈ گر کے ہاں بھی آزادی کا حصول اذیت ناک تجربے سے گزرنے کے بعد ہی ممکن ہوتا ہے۔ اس حوالے سے وہ بجائے راہِ فرار کے فرد کو اپنی انفرادی ذمہ داریوں کو قبول کرنے پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک اس قسم کی اذیت سے بچنے کے لیے فرد ہمیشہ راہ فرار تلاش کرتا ہے اور اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے بجائے اپنی ذمہ داریاں معاشرتی اداروں کے سر ڈالتا ہے۔ اس کی انفرادیت ختم ہو کے رہ جاتی ہے اور مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے اور ایک قسم کی غیر مصدقہ زندگی گزارنے لگتا ہے۔ اس قسم کے فرد کو ہائیڈ گر اپنی اصطلاح میں " داس مین " یا گم کردہ ذات کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

سارتر کے ہاں بھی دہشت و نیستی کے شدید احساس کے دوران فرد آزادانہ انتخابی عمل سے اپنے وجود کو نئے معنی و مفاہیم پہنا سکتا ہے۔ اپنی امکانی صلاحیتوں کو اجاگر کر کے اپنی اقدار کا خود ہی خالق بن سکتا ہے۔ سارتر کے ہاں

بھی انسانی حوالے سے مطلق آزادی کا تصور ملتا ہے۔ اس کے نزدیک آزادی کے معاملے میں فرد ہمیشہ اپنے مد مقابل معاشرے اور دیگر افراد سے بر سرِ پیکار رہتا ہے۔ غیر کے وجود کو وہ جہنم کہتا ہے جو انسانی آزادی میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔ سارتر فرد کو نہ صرف اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ بر آ ہونے کا بلکہ اس سے پیدا شدہ نتائج کو بھی قبول کرنے پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فرد کی آزادی سے ہی کرب اور تشویش کی کیفیات پیدا ہوتی ہیں۔ اسی تشویش کے عالم میں فرد فطرت، معاشرے اور مذہبی حدود و قیود سے آزاد ہو کر ایک آزادانہ فضا میں اپنی زندگی کو نئے مفاہیم عطا کر سکتا ہے۔ لیکن اکثر اوقات وہ اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ بر آ نہیں ہوتا اور اپنی ذمہ داریاں معاشرتی اداروں کے سر ڈال کر خود فریبی کا روپ دھارتا ہے۔ خود فریبی کا یہی تصور اس کے نزدیک انفرادی آزادی کا غلط استعمال ہے۔[۵]

وجودیت میں تصور خود فریبی:

وجودیت میں خود فریبی کا تصور بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اس سے مراد ایسا انسانی رویہ ہے جو کوئی فرد زندگی کی دشواریوں سے اکتا کر اپنے اضطراب اور بے چینی سے نجات پانے کی غرض سے اختیار کرتا ہے۔ خود فریبی کا تصور سبھی وجودی مفکرین کے ہاں ملتا ہے، لیکن سارتر بالخصوص اس پر جدلیاتی انداز سے بحث کرتا ہے۔ خود فریبی کا رویہ اختیار کرنے سے فرد مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے اور اس طرح وہ خود اپنی آزادی اور اختیار سے خود کو محروم کر لیتا ہے۔ سارتر کے بقول ایسا رویہ انسان کبھی دانستہ تو کبھی نادانستہ طور پر اختیار کرتا ہے اس طرح یہ کبھی خود فریبی اور کبھی نیم خود فریبی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ خود فریبی کا رویہ دراصل فرد کی اپنی نیستی پر قابو پانے کی ایک ناکام کوشش ہے۔ اس کی پہلی صورت تو یہ ہے کہ فرد اپنے مد مقابل غیر کے عمل کی اندھی تقلید شروع کرتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی انفرادیت گم کر بیٹھتا ہے اور مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے۔ ایسے فرد کے لیے جو غیر کی تقلید میں اپنی انفرادیت گم کر چکا ہو سارتر وجود لغیرہ Being for Others کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جس کو بہ الفاظِ دیگر سماجی فرد بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس کی وضاحت کے لئے سارتر ایک ویٹر کی مثال دیتا ہے جو اپنے تئیں ایک مثالی ویٹر کی نقالی کرتا ہے اور اپنے حرکات و سکنات سے خود کو ایک مثالی ویٹر ظاہر کرنا چاہتا ہے اور ایسی صفات خود میں لانا چاہتا ہے جو ایک مثالی ویٹر کی خصوصیات ہوں۔ جب کہ دوسری صورت میں کوئی فرد غیر کے عمل سے متاثر ہوئے بغیر اندرونی طور پر خود فریبی کا رویہ اختیار کر رہا ہوتا ہے۔ سارتر اس کی مثال ایک کنوارے جوڑے سے دیتا ہے جس

کے دونوں فریق اپنی محبت کو افلاطونی محبت سمجھ کر اندرونی طور پر خود فریبی کے شکار ہوتے ہیں۔ ایسا ظاہر کرتے ہیں گویا وہ بے جان اشیاء ہوں۔

وجودیت میں غیر کا تصور بھی بہت اہمیت کا حامل ہے۔ یہ سارتر کے ہاں بڑے واضح طور پر ملتا ہے۔ سارتر کے مطابق اکثر اوقات فرد غیر کی نظروں میں آکر مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے۔ اس کے نزدیک فرد اپنے جیسے دوسرے افراد کی ایک بھیڑ میں رہتا ہے۔ اس طرح ہر فرد اپنے طور پر اسی طرح بھیڑ میں گھرا ہوا ہوتا ہے۔ سارتر کہتا ہے کہ میرا وجود تو یقینی ہے مگر یہ علم کہ میں موجود ہوں ہمیشہ مجھے دوسروں کی موجودگی ہی میں حاصل ہوتا ہے جب غیر کی نظر مجھ پہ پڑتی ہے۔ سارتر ایک مثال سے واضح کرتا ہے کہ فرض کریں آپ چھپکے سے کسی کمرے کی کھڑکی سے کسی شخص کو بغور دیکھ رہے ہوں اور یکدم آپ کو احساس ہو جائے کہ کہیں کوئی دوسرا شخص اس طرح آپ کو نہ دیکھ رہا ہو۔ احساس کے ٹھیک اسی لمحے آپ اپنی اس حرکت پر شرمندہ ہو کر خود کو مجرم تصور کرنے لگ جاتے ہیں۔ آپ ایک ایسے معروض یا شے کا روپ دھار لیتے ہیں جس پر تبصرہ آرائی کا باب کھل چکا ہو۔[٦]

فکر کے اس مقام پر سارتر باوجود اضطراب و تشویش کے ان امکانی لمحات کو بطور چیلنج قبول کرنے پر زور دیتا ہے۔ اضطراب کے ان لمحات سے راہ فرار اختیار کرنے کو وہ انسانی زندگی کی سب سے بڑی بے ایمانی یا خود فریبی سے تعبیر کرتا ہے۔ انسانی زندگی کے اسی اختیاری رویے کو وہ سب سے بڑا جھوٹ کہتا ہے جو ہم میں سے ہر شخص زندگی کے ہر لمحہ اپنے آپ سے بولتا رہتا ہے۔ خود فریبی کے انسانی رویے کو سارتر بے ایمانی، حیلے بہانوں اور عذر تراشنے سے تعبیر کرتا ہے جس کے تحت فرد جو کچھ وہ ہوتا ہے یا کرتا ہے اس کی ذمہ داری قبول نہیں کرتا اور اپنی ذمہ داریوں سے راہ فرار تلاش کرنے کی ناکام سعی کرتا ہے۔ یہی خود فریبی ہے، سارتر اسے کبھی غیر مستند اور کبھی غیر معتبر وجود Inauthentic Being کے نام سے بھی موسوم کرتا ہے۔ وہ اسی انسانی رویے کو صداقت سے پہلو تہی اختیار کرنے سے تعبیر کرتا ہے جو کہ ایک باشعور انسان کو کسی طور زیب نہیں دیتا۔ سارتر اپنی دنیا آپ بنانے کے لیے مکمل طور پر آزادانہ انتخاب پر زور دیتا ہے۔ اسی آزادی اور انتخاب سے وہ فرد کو ذمہ داری قبول کرنے کا بھی کہتا ہے کیونکہ جب وہ کوئی انتخاب یا فیصلہ کرتا ہے تو اس کے نتائج چاہے وہ اچھے ہو یا برے، اس کی ذمہ داری بھی خود اسے قبول کرنی چاہیے۔ بددیانتی اور بے ایمانی کا رویہ اختیار نہیں کرنا چاہیے تاکہ وہ غیر معتبر اور غیر مستند وجود بن کر مانند ایک شے کے نہ رہ جائے۔

وجودیت میں تصورِ انتخاب اور وابستگی

وجودیت میں تصور انتخاب اور خود عہدی بھی بنیادی اور اہم مسائل میں سے ہیں۔ جو نطشے، کیر کے گارڈ، ہائیڈ گر اور سارتر جیسے وجودی مفکرین کے ہاں بالخصوص اور باقی وجودی مفکرین کے ہاں بالعموم ملتے ہیں۔ یہی وہ بنیادی تصورات ہیں جن کا اخلاقیات سے براہ راست تعلق ہے۔ وجودی مفکرین کے مطابق انسان جو کچھ بنتا ہے اپنے انتخابی عمل ہی کے ذریعے بنتا ہے۔ وہ اپنے ذاتی انتخاب اور خود عہدی ہی سے اپنے وجود کو مخصوص معنی پہناتا ہے۔ وجودیوں کے مطابق انسان جو کچھ بنتا ہے اس میں سب سے اہم کردار ان کے وہ ذاتی فیصلے یا انتخاب ہوا کرتے ہیں جو وہ اپنی محدود زندگی کے دوران انتہائی کرب و اذیت کے مراحل سے ہو گزرنے کے دوران کرتا ہے۔ ان کے مطابق فرد کے سامنے عمل کے امکانات کے ہزاروں راستے کھلے ہوتے ہیں جن میں سے انتخاب اور فیصلہ کرنا اس کی مجبوری ہوتی ہے۔ وجودیوں کے مطابق انتخاب نہ کرنا بھی ایک انتخاب ہے جس کے بھی بڑے دور رس نتائج بر آمد ہوتے ہیں۔ انتخاب اور فیصلے کا لمحہ وہ اذیت ناک لمحہ ہوتا ہے جس دوران فرد اپنی ذات کا سامنا کرتا ہے۔ فکر و تشویش اور دہشت کے عالم میں فرد ہمت اور عزم کے ساتھ کوئی نہ کوئی فیصلہ کرتا ہے۔ انتخاب اور فیصلے سے روگردانی یا اس سے راہ فرار وجودیوں کے نزدیک ایک مجرمانہ فعل ہے۔ فیصلہ اور انتخاب کے وقت فرد کے سامنے امکانات کی ایک وسیع دنیا ہوتی ہے جس سے فرد کی اصل شخصیت اس پر واضح ہوتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ وابستہ فکر و تشویش اور دہشت سے اکثر اوقات انسان راہ فرار اختیار کرتا ہے اور خود پر امکانات کی دنیا کھولنے ہی نہیں دیتا۔ راس طرح وہ اپنا مستقبل دوسروں کے ہاتھوں میں دے کر مانند ایک شے کے رہ جاتا ہے۔ کیر کے گارڈ بھی اپنی تصنیف ''Either/ Or'' میں لکھتا ہے کہ جب تک کوئی فرد انتخابی عمل کے اذیت ناک مرحلے سے نہیں گزرتا اور خود کو کسی سنجیدہ عہد و پیماں سے وابستہ نہیں کرتا اس وقت تک اس کی اصل حقیقت اس پہ واضح نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی شخصیت میں توازن اور استحکام پیدا ہو سکتا ہے۔ وہ ایک لاابالی جمالیاتی قسم کی زندگی گزارتا ہے جو اس کی محرومیوں اور پریشانیوں میں اور بھی اضافہ کرتی ہے۔ اس طرح وہ اپنی شخصی انفرادیت کو ضائع کر دیتا ہے۔ کیر کے گارڈ کے نزدیک کسی انتخابی عمل اور سنجیدہ عہد و پیماں سے وابستہ ہوئے بغیر فرد خود کو اپنی ابدیت سے محروم کر دیتا ہے۔ ابدیت حاصل کرنے کے لیے کیر کے گارڈ فرد کو جمالیاتی دور سے نکل کر اخلاقی ذمہ داریوں سے عہدہ بر آ ہونے کا درس دیتا ہے۔ وہ فرد کو اپنے فیصلے اور انتخاب کے منطقی یا سائنسی جواز ڈھونڈنے سے دور رہنے کا کہتا ہے جو

اس کے نزدیک کسی صورت ممکن نہیں۔ انفرادی انتخاب اور فیصلوں سے اس کی زندگی با معنی بنتی ہے لیکن وہ ساتھ یہ بھی اعتراف کرتا ہے کہ اس طرح دہشت اور اضطراب کے عالم میں فیصلہ اور انتخاب کوئی آسان کام نہیں ہوتا۔ اس دوران فرد کو بڑی دہشت اور روحانی کشمکش سے گزرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ اس دوران اپنے تمام اوسان کو یکجا کر کے بلا جھجھک انتخابی عمل سے گزرے تو اس طرح اس کی شخصیت مربوط اور مستحکم ہو جاتی ہے اور وہ اپنی موت پر فتح مند ہو جاتا ہے۔ اس دوران فرد اپنی زندگی کو از سر نو مرتب کرتا ہے جسے کیر کے گارڈ ایمان اور یقین کی منزل سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ اس انتخابی عمل کے دوران فرد اگر ذرا سی بھی غلطی کرے تو ساری زندگی حسرت و یاس اور پچھتاؤں سے پھر جان نہیں چھڑا سکتا اور فقط انہی پہ افسوس کرتا رہتا ہے۔ یہ چھبن زندگی بھر اس کی شخصیت سے نہیں نکل پاتی۔ انتخابی عمل اور وابستگی کا یہ تصور ہمیں سارتر کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اس کے ہاں انسان کی تقدیر میں یہ شامل ہے کہ وہ زندگی میں کوئی نہ کوئی صحیح یا غلط فیصلہ کرتا ہی ہے۔ فیصلہ اور انتخاب سے جان چھڑانے کو بھی وہ ایک انتخابی عمل سمجھتا ہے جس کے بھی بڑے دور رس نتائج نکلتے ہیں۔ سارتر کے ہاں فرد کا ہر عمل اور رویہ اس کے انتخاب ہی کا ایک نتیجہ اور مظہر ہوتا ہے جس پر فرد کی شخصیت تعمیر ہوتی ہے۔ سارتر کے بقول فرد اپنی ذات کے خلا یا فقدان کو انتخابی عمل کے دوران پر کرتا ہے اور اس کا یہ بھی ماننا ہے کہ کسی نہ کسی خود عہدی کے بغیر اس نیستی، فقدان اور خلا کو پر نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی نہ کوئی سنجیدہ عہد و پیماں اور انتخاب و عمل فرد کے لیے انتہائی ضروری ہے کہ اس کے بغیر کوئی چارا نہیں۔ ۲

وجودیت میں تشویش اور فکر و دہشت کا تصور:

وجودیت میں Anxiety,Uneasiness اور Dread جیسی اصطلاحات مختلف کیفیات کے لیے استعمال ہوئی ہیں۔ لیکن اس کا اردو متبادل لفظ ڈھونڈنا جو اس کے معنی سے پوری طرح انصاف کر سکے، کسی حد تک ناممکن ہے۔ بعض مترجمین نے Dread یا Anxiety کا ترجمہ خوف سے کیا ہے۔ جو کسی طور مناسب نہیں اس کے لیے متبادل لفظ دہشت ہو سکتا ہے۔ جو اس خیال کے قریب تر ہے۔ یہاں پر دہشت اور خوف کے مابین فرق واضح کرنا ضروری ہے۔ دہشت کو ہم ایک انجان خوف کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایسا خوف جس کا سبب بظاہر معروضی طور پر خارجی دنیا میں موجود نہ ہو۔ جبکہ خوف کا معروضِ خوف خارج کی دنیا میں موجود ہوتا ہے۔ خوف ہمیشہ کسی شے یا

معروض کا ہوتا ہے۔ تشویش و اضطراب یا دہشت و خوف کا تصور ہمیں وجودی مفکرین مثلاً کیر کے گارڈ، ہائیڈ گر اور سارتر کے ہاں معمولی سے فرق کے ساتھ مستعمل ملتا ہے۔ دہشت اور تشویش کا یہ تصور ہائیڈ گر اور سارتر، کیر کے گارڈ سے مستعار لیتے ہیں۔ خوف اور دہشت کے مابین امتیاز کو کیر کے گارڈ نے اپنی کتاب "خوف اور دہشت " Fear and Dread میں بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ تشویش و اضطراب انسانی وجود کی وہ داخلی صورتحال ہے جسے با الفاظ دیگر بے چینی یا الجھن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا انجان خوف ہوا کرتا ہے جس کا سبب معروضی دنیا میں موجود نہیں ہوتا۔ وجودیوں کے مطابق تشویش و اضطراب کی یہ کیفیت انسانی نیستی یا زوال پذیری کے احساس سے جنم لیتی ہے جو سراسر داخلی کیفیت ہے۔ کیر کے گارڈ کے نزدیک تشویش اور اضطراب کی یہی ہمہ گیر انسانی صورتحال ازل سے ہی نوعِ انسانی کی تقدیر سے وابستہ ہے۔ وہ اس کا تعلق ازلی مذہبی تصورِ جرم اور گناہ سے جوڑتا ہے۔ اس کے نزدیک دہشت کی کیفیت کا سامنا حضرت آدم کو پہلی دفعہ اس وقت ہوا جب خالق نے اسے شجرِ ممنوعہ سے دور رہنے کی پہلی ذمہ داری سونپی۔ اس طرح حضرت آدم خدا کی حکم عدولی یا اپنی ذمہ داری پوری نہ کیے جانے کی صورت میں گناہ کا مرتکب ہوا۔ اس گناہ کے ارتکاب سے حضرت آدم پر اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوا کہ انسانی وجود کے اس امکانی اور اتفاقی صورتِ حال کے پیچھے امکانات کی ایک وسیع دنیا موجود ہے۔ اس پر یہ حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ جرم و گناہ کے معاملے میں انسان مکمل طور پر فاعلِ مختار ہے۔ اپنی امکانی آزادی کا احساس ہوتے ہی حضرت آدم کو پہلی دفعہ اس انوکھی دہشت کا سامنا ہوا۔ دہشت کے اسی انوکھے تجربے کے دوران ہی اس کے ہاں اکتاہٹ اور امتلائے ذات جیسی کیفیات بھی پیدا ہوئیں۔ اسے اپنی نیستی کا شدید شعوری احساس بھی ہو گیا۔ یہ احساس ایک عظیم احساسِ ذمہ داری بھی تھا کیونکہ اس دوران کوئی غلط یا گمراہ کن فیصلہ اسے ابدی گناہ کی طرف لے جا سکتا تھا۔ جب کہ کوئی صحیح فیصلہ انہیں ابدیت کی بلندیوں سے آشنا کر سکتا تھا۔ گویا کیر کے گارڈ کے نزدیک انسان کے امکانی وجود اور ان امکانی صورتوں سے پیدا شدہ تشویش و دہشت کا ازل ہی سے اس کے وجود سے واسطہ رہا ہے۔

گناہِ آدم کی اصل حقیقت سارتر کے نزدیک فرد کے اپنے وجود کی زوال پذیری کی ازلی صورتحال سے غفلت اور بے حسی ہے۔ اس طرح جب اسے اپنی ذمہ داریوں میں ناکامی کا احساس ہوتا ہے تو ضمیر کی اسی چبھن یا اخلاقی کرب سے راہ فرار ڈھونڈنے کی خاطر وہ خود فریبی کا رویہ اختیار کر کے خود کو گنہگار اور مجرم بناتا رہتا ہے۔ اس جرم اور گناہ کی تلافی سارتر کے نزدیک فرد کے کسی سنجیدہ عہد و پیماں سے وابستگی کے بغیر کسی طور ممکن نہیں۔

ہائیڈگر بھی انسانی وجود کے زمانی یا امکانی حوالوں سے دہشت و تشویش کی کیفیات کو اہم تصور کرتا ہے ۔ہائیڈگر کے ہاں موت بھی اسی دہشت کی ایک اہم صورت ہے۔ موت ان کے ہاں ایک ایسی دہشت ہے جو لٹکتی تلوار کی طرح ہر وقت فرد کے سر پر رہتی ہے۔ دہشت ان کے ہاں ایک ایسی انسانی صورتحال ہے جس کے پس پردہ کوئی الہیاتی پس منظر وجود نہیں رکھتا اور نہ ہی اس کا کوئی تعلق مذہب یا آخرت سے جوڑا جاسکتا ہے۔ بلکہ وہ اسے ایک داخلی انسانی کیفیت سے تعبیر کرتا ہے جو فرد کے لیے مصدقہ زندگی کے حصول کی راہ ہموار کرتی ہے۔ اس طرح وہ ایک غیر شخصی اجتماعیت میں گم ہونے کے بجائے اپنی انفرادی آزادی و اختیار سے مصدقہ وجود کی منزل سے ہمکنار ہوتا ہے۔ وجودیوں کے نزدیک انسان دکھ، درد اور مصائب میں اس طرح پابہ زنجیر موجود ہے کہ اس کی زندگی کا ہر لمحہ جرم و گناہ اور دہشت و اضطراب سے بھرپور ہے۔ اسی بنیاد پہ وجودی مفکرین رجائیت اور طمانیت قلب کے نظریات کو یکسر رد کرتے ہیں۔ وہ اسے انسانی وجود کے المناک پہلوؤں سے روگردانی کے ایک احمقانہ طرز عمل سے تعبیر کرتے ہیں۔ وجودیوں کا ماننا ہے کہ انسانی وجود کی اپنی پستی یا نیستی کے احساس سے پیدا ہونے والی دہشت ایک ایسی فراریت کا نام ہے جسے اپنی ذات سے فراریت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا انجانا خوف ہے جو فرد کے وجود کو جھنجھوڑ کے رکھ دیتا ہے۔ اسے ہمہ وقت یہ احساس ہوتا ہے کہ دنیا میں جو کچھ بھی موجود ہے وہ انسان کے لیے غیر حقیقی اور ناموزوں ہے۔ گویا یہ دنیا ایک ایسا مقام عارضیت ہے جس پر کسی طور بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اندیشۂ سود و زیاں کا مقام ہے۔ یہ زندگی دکھ درد اور مصائب سے عبارت ہے۔

تشویش اور اضطراب جیسی کیفیات اس وقت جنم لیتی ہیں جب فرد کا خود اپنی ذات پر بھی بھروسہ ختم ہو جاتا ہے۔ اور پھر یہی کیفیات فرد کے وجود اور اس کے موڈ کا ایک ناگزیر حصہ بن جاتی ہیں۔ جس سے انسانی آزادی کی صورت مبہم ہو کے رہ جاتی ہے۔ تاہم انسان بقول سارتر ایک سزاوار آزاد وجود ہے۔ جو شعور کی صفت سے متصف ہے لیکن اس کے باوجود وہ بااختیار ہے۔ یہی ازادی اور اختیار اس کے لیے گویا ایک سزا اور عذاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ بقول سارتر انسان ایک حیوان یا شے کی طرح مکمل طور پر آزاد ہے۔ کسی کو حق نہیں کہ اس پر اپنے فیصلے مسلط کرے۔ وہ اجنبی کائنات میں مکمل طور پر اکیلا اور کسی کے سامنے بھی جوابدہ نہیں۔ اسے بغیر کسی عذر کے آزاد رہنے کی سزا دی گئی ہے۔[۸]

یہی سے انسانی نیستی کا احساس اسے گھیر لیتی ہے۔ تشویش اور دہشت کا تعلق ایک حوالے سے فرد کے مستقبل سے بھی ہے جس کا وہ ایک شدید شعوری احساس رکھتا ہے۔ وہ ہمہ وقت اس انجان خوف میں رہتا ہے کہ جو کچھ وہ بننا چاہتا ہے اور جو کچھ کہ وہ لمحۂ موجود میں ہے کیا استقبالی لمحات میں وہ وہ کچھ بن سکے گا جو کچھ کہ وہ بننا چاہتا ہے؟ گویا تشویش کی یہ کیفیت دو صورتوں سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ ایک تو مستقبل کے حوالے سے اندیشوں کی صورت میں، تو دوسرا ماضی کے حوالے سے۔ ماضی کی اغلاط سے پیدا شدہ نتائج کو فرد لمحۂ موجود کے انتخابی عمل میں ملحوظِ نظر رکھتا ہے۔ماضی کے غلط فیصلے اور اس سے وابستہ نتائج بھی ان کے لیے باعث تشویش و دہشت بنے رہتے ہیں۔

وجودیت میں تصور اکتاہٹ یا بوریت

ہائیڈ گر اپنی کتاب "Introduction To MetaPhysics" میں مسئلہ وجود پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ حسرت و یاس کے انتہائی مایوس کن لمحات میں وجود کا مسئلہ ابھر تا ہے۔ یہی وہ کیفیت ہوتی ہے کہ جس میں مادی دنیا کی اشیاء اپنا وزن کھو بیٹھتی ہیں اور ان کے معنی و مفاہیم مبہم ہو کر رہ جاتے ہیں، لیکن خوشی کے لمحات میں ان کی صورتیں بدلنے لگ جاتی ہیں اور وہ ہمیں پہلے سے زیادہ خوبصورت لگنے لگتی ہیں۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے یہ اشیاء پہلی بار آموجود ہوئی ہوں۔ ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ اشیاء دراصل اس طرح نہیں ہے جس طرح ہم نے مایوسی کے لمحات میں انہیں سمجھا تھا۔ ہائیڈ گر کے نزدیک وجود کی یہی صورت فرد کو اکتاہٹ اور بوریت میں مبتلا کر دیتی ہے۔ لیکن جب انسان ایک ایسے موڈ میں ہو کہ خوشی اور مایوسی کے دونوں لمحات موجود ہی نہ ہوں، تو اس کے چاروں اطراف اشیاء ایسی ظاہر ہونے لگتی ہیں؛ جیسے یہ سلسلۂ حیات محض ایک بیکار اور فضول سا دورانیہ ہو۔ اس دوران اس خارجی دنیا کے لیے انسان کے دل میں ایک بیزاری اور اکتاہٹ کی سی کیفیت جنم لیتی ہے اور پھر وہ یہ پرواہ ہی نہیں کرتا کہ اس کے چاروں اطراف کچھ ہے بھی کہ نہیں۔ اپنے خارج سے یہ لاتعلقی اور بیگانگی انسانی ذات کی اکتاہٹ سے جنم لیتی ہے۔ تشویش و اضطراب کے ساتھ ساتھ ہائیڈ گر یہاں انسان کے دو اور اساسی موڈز کو سامنے لاتا ہے؛ یعنی اکتاہٹ اور خوشی و سرمستی۔ جو دہشت و تشویش کی صورتحال سے نکلنے کے بعد انسانی وجود کا حصہ بنتی ہیں۔ وہ خوشی اور مسرت کو بھی وجود کی ایک جہت کے حوالے سے تسلیم کرتا ہے لیکن اسے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ تشویش و اضطراب کی جہت ان کے ہاں بہت اہمیت کی حامل ہے۔ ہائیڈ گر فرد کی زندگی کے حوالے سے آسودہ اور مطمئن لمحات

کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا اور نہ ہی وہ خوشی اور مسرت کو انسان کی بنیادی صورتحال سمجھتا ہے۔ ان کے ہاں خوشی اور نشاط جیسی کیفیات فرد کی زندگی میں اس وقت پیدا ہوتی ہیں جب وہ غفلت اور خود فریبی سے اس خارجی دنیا سے ایک مانوسیت پیدا کرتا ہے۔ اکتاہٹ اور بوریت کی یہی کیفیات کیر کے گارڈ نے فرد کے جمالیاتی دور میں تفصیل سے زیر بحث لائی ہیں۔ اس کے نزدیک یہی کیفیات انسان میں تحریک پیدا کر کے اسے اخلاقیات کی منزل سے آشنا کراتی ہیں، جہاں وہ اپنے وجود کو معنی و مفہوم دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس حوالے سے سبھی وجودی مفکرین مضطرب و بے چین یا ایک ناآسودہ اور نام مطمئن وجود کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ وجودیوں کے نزدیک تشویش و اضطراب کی کیفیت یا حالت انسان میں اکتاہٹ اور بوریت کی کیفیات پیدا کرنے کا مؤجب بنتی ہے۔ کبھی کبھار تو یہ عدم دلچسپی یا اکتاہٹ اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ فرد کیفیت امتلا میں مبتلا ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی وضاحت ہمیں سارتر کے ناول ناسیاNauseaمیں ملتی ہے۔

درجہ بالا مباحث کا لب لباب یہی بنتا ہے کہ زندگی کے اس مختصر دورانیے میں فرد زندگی کے مسائل میں الجھ کر جب ابہام کا شکار ہو جاتا ہے تو پھر اس صورتحال میں وہ اپنی خارجی دنیا سے بیگانہ روی اختیار کرتا ہے۔ اس خارجی دنیا اور خود اپنی ذات کی انتہا درجے کی بے معنویت اس کے وجود میں در آتی ہے۔ آخر کار یہی احساسِ بے معنویت اسے امتلائے ذات، کراہیت اور تنفر و تنغض جیسی کیفیات سے دوچار کرتا ہے۔[9]

وجودیت میں تصورِ امتلائے ذات یا کراہیت اور لغویت ولایعنیت:

امتلائے ذات یا کراہیت وجودیوں کے نزدیک وہ ہمہ گیر داخلی انسانی کیفیت ہے، جو فرد کی اپنی ذات اور خارجی دنیا کے شدید شعوری احساسِ لغویت سے اس وقت جنم لیتی ہے ،جب وہ ناگواریت، اکتاہٹ اور بوریت کے اذیت ناک لمحات سے گزر رہا ہو۔ زندگی کے انتہائی ناگوار اور بوریت کے لمحات میں جب فرد بالکل بے بس ولاچار ہو کے رہ جاتا ہے۔ تو اس کی شخصیت میں جبر و اکراہ(Brutality)، تنفر(Hatred)اور امتلائے ذات (Nauseating) جیسی کیفیات در آتی ہیں۔ انہیں کیفیات کا ذکر ہمیں کیر کے گارڈ اور ہائیڈ گر کے ہاں بھی ملتا ہے، لیکن سارتر کے ہاں ان کا ذکر بڑی تفصیل اور وضاحت سے ملتا ہے۔ اپنے ناول "ناسیا(Nausea)" میں وہ انہی کیفیات کو ناول کے ہیرو "رکوئن ٹائن(Roquentin)" کی زبانی انتہائی وضاحت سے پیش کرتا ہے۔ اس ناول کا

ہیرو "رکوئن ٹائن" خود پر گزرنے والی کیفیات خود کلامی کے انداز میں ایک روزنامچے میں لکھتا ہے۔ اس ناول سے مذکورہ کیفیات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ جس میں سارتر نے فرد کے داخل اور خارج کے حوالے سے تمام جزیاتی تفاصیل کو بڑے خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے۔ روایتی فکر و فلسفہ میں جہاں فطرت اور انسانی وجود کو عقل و منطق کی کسوٹی پر پرکھے جانے اور ان کے درمیان ایک مربوط قسم کا تعلق ڈھونڈنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ تو وجودیت میں اس کے عین برعکس تمام روایتی اندازِ فکر اور منطق و سائنس کو پسِ پشت ڈال کر انسانی وجود اور خارجی فطرت کو خالصتاً داخلی تناظر میں سمجھنے کا رجحان ملتا ہے۔

سارتر کا ناول "ناسیا" اس حوالے سے انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ کہ اس کا ہیرو عالمِ فطرت کا نظارہ کرتے ہوئے اشیاء کی ماہیت پر سوچتا ہے اور سوچتے سوچتے آخر کار شدید احساسِ بے معنویت کا شکار ہو کر امتلائے ذات کی کیفیت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ امتلائے ذات کی یہی کیفیت ہمیں سارتر کی خود نوشت سوانح عمری "الفاظ" میں بھی ملتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

"مجھے اپنے بچپن سے نفرت ہے اور صرف یہی نہیں، بلکہ مجھے ہر اس چیز سے نفرت ہے۔ جو میرے اس مکروہ ماضی سے ابھر کر آج بھی میری زندگی سے چمٹی ہوئی ہے۔"[۱۰]

امتلائے ذات کی اس کیفیت کو سارتر اپنے ناول "ناسیا" کے ہیرو "رکوئن ٹائن" کی زبانی اس طرح سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ ناول کا ہیرو سوچتے سوچتے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اسے امتلائے ذات کا کوئی عارضہ نہیں بلکہ اس کا اپنا وجود سراپا امتلا ہے ایک جبرِ مسلسل ہے۔[۱۱]

ناول کا ہیرو "رکوئن ٹائن" پارک میں بینچ پر خود فراموشی کے ایک ایسے عالم میں بیٹھا ہے کہ خارجی چیزوں پر اس کی نظریں تو پڑ رہی ہیں۔ لیکن ان سے جو معنی و مفاہیم انسانوں نے وابستہ کر رکھے ہیں۔ وہ اس کے ذہن سے اس وقت یکسر محو ہو چکے ہوتے ہیں۔ وہ ان چیزوں کو بالکل اپنی برہنہ حالت میں دیکھ رہا ہوتا ہے۔ اس منظر سے وہ انتہائی دہشت زدہ ہو کے رہ جاتا ہے۔ پارک میں موجود پودوں، درختوں اور ان کی جڑوں کے تصور سے اس کے وجود میں ایک لرزہ پیدا ہو جاتا ہے۔ مختلف اشیاء کے وجود اور ان کی ماہیت کے متعلق وہ سوچنے لگتا ہے کہ آخر وجود یا موجود

ہونے سے کیا مراد ہو سکتی ہے؟ اسے یہ احساس ڈسنے لگتا ہے کہ ان خارجی چیزوں سے اس قدر گہری وابستگی کے باوجود بھی وہ اس کے متعلق نہ کچھ جانتا ہے اور نہ ہی کچھ کہہ سکتا ہے۔ مسئلہ وجود اسے بری طرح الجھا کے رکھ دیتا ہے۔ اب وہ عام لوگوں کی طرح اس منظر کو حسین نہیں کہتا بلکہ وہ ایک نئے انداز سے مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے۔ یہ مشاہدہ اسے شدید ترین دہشت و کرب کی کیفیت سے گزارتا ہے۔ وجود کی سبھی تجریدی تعریفات اس کے ذہن سے یکسر مٹ چکی ہوتی ہیں۔ وہ بالکل ابہام کا شکار ہو چکا ہوتا ہے۔ یہ برہنہ منظر اسے ایسا بدصورت دکھ رہا ہوتا ہے کہ اس کا مشاہدہ اس پر بار پڑ رہا ہے۔ اشیاء کا یہ تنوع اسے محض ایک دھوکہ سا لگ رہا ہے۔ ان کی ساری اہمیت اور وقعت ختم ہو کے رہ جاتی ہے۔ اسے اپنے چاروں اطراف محض ایک بے ہنگم، بے ڈول بدصورتی نظر آتی ہے۔ اشیاء کی اس عریانیت سے وہ کانپ اٹھتا ہے اور امتلائے ذات کی کیفیت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ اسے محسوس ہوتا ہے کہ امتلائے ذات اور کچھ نہیں سوائے اس کی ذات کے۔ جو اس کے چاروں اطراف خارجی دنیا کی لایعنیت اور لغویت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ کیفیت اس کے وجود میں آتی نہیں ہے بلکہ یہ ازل سے اس کے وجود کا ایک لازمی حصہ ہے۔ جب وہ اپنی ذات یا اپنے وجود کی ماہیت کے متعلق سوچنے لگتا ہے۔ تو وہ کہتا ہے:

> " جہاں تک خود میں اور میرے وجود کا تعلق ہے۔ تو یہ بھی کسی پلپلے سے (Flabby) مریل ٹٹو (Languid) زخمی اور برہنا پا وجود سے کم نہیں کہ جو زندگی کو عیارانہ بودوباش کے سفلانہ طرز عمل میں ٹھپا ہوا اپنی بے عملی اور بے مقصدیت کا جنازہ اپنے ہی کاندھوں پہ اٹھائے یوں ہی ادھر ادھر اپنی آوارہ خرامی کی مدہوش راہوں پر اپنے افسردہ خیالات کی یخ بستہ فضاؤں میں بے یار و مددگار بھٹکتا پھرتا ہے۔ گویا خود میں کیا اور میرا وجود کیا۔ یہ تو محض بے ڈول، بے رنگ، بے آہنگ اور بے سود سا ایک وجود ہے۔ "[۱۲]

اپنے وجود کے متعلق اس سوچ سے وہ کانپ اٹھتا ہے اور اسے خوف آتا ہے کہ یہ احساس اسے برباد کر کے رکھ دے گا۔ سو وہ اس ناگواریت اور دہشت سے بچنے کی خاطر اپنی زندگی کے خاتمے کے متعلق سوچنے لگتا ہے کہ کیوں نہ وہ اس بے مقصد زندگی سے خودکشی کے ذریعے نجات حاصل کرے۔ لیکن پھر وہ سوچتا ہے کہ اس سے بھی

کوئی خاص اثر نہیں پڑے گا۔ زندگی کی بے مقصدیت اور لغویت بدستور قائم رہے گی۔ اس کی موت محض ایک بے کار اور لغو سا واقعہ ثابت ہو کر رہے گا۔[۱۳]

آخر کار وہ اس کیفیتِ امتلاء سے اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ یہی کیفیت زندگی کا ایک لازمی حصہ ہے۔ یعنی زندگی ہو گی تو کیفیتِ امتلاء لازم ہو گی۔ یہی کیفیت امتلاء انسان کو وجود کی حقیقت سے آشنا کرتی ہے۔[۱۴]

ناول کا ہیرو خود کلامی کے انداز میں آگے کہتا ہے کہ اشیاء کو ناموں کے حوالے سے جاننے کی کوشش سے کچھ حاصل نہیں ہو گا۔ اگر ان کو ان کے برہنہ وجود کے حوالے جاننے کی کوشش کی جائے تو یہ نظارہ انسان کو حزن و ملال اور خوف و دہشت میں مبتلا ہو کر دیتا ہے۔[۱۵]

ناول کا ہیرو آخر کار اس نتیجے پر پہنچ جاتا ہے کہ وجود کی صورتحال میں عقل و منطق اور تنظیم و ترتیب کی موجودگی محض فضول ہے۔ خارجی اشیاء کے اندر کوئی جوہر یا کوئی ایسی صفت ہی نہیں، جن کی بدولت ان کی تعریف ممکن ہو سکے، نہ ہی فطرت کے اندر کوئی اٹل قوانین ہیں۔ جن کے وساطت ان اشیاء کے درمیان پائی جانے والی ربط کو بیان کیا جا سکے۔ فطرت کے متعلق جملہ اصول و قوانین انسان ساختہ ہیں۔ انسان ہی نے انہیں مختلف ناموں سے موسوم کر دیا ہے۔ اشیاء اور ان سے وابستہ ناموں اور توجیہات میں کوئی تعلق ہی نہیں۔ وجود کے پس پشت کوئی مقصد ہی موجود نہیں۔ یہ محض ایک لایعنی اور لغو صورتِحال ہے۔

کائنات میں خوبصورتی کے ساتھ ساتھ بدصورتی کی لاکھوں مثالیں موجود ہیں اور یہی بدصورتی وجودیوں کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ خالق کے حوالے سے ان کے ہاں ہمیشہ غم و غصے کا اظہار پایا جاتا ہے۔ جس کو درج ذیل وجودی اقتباس سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔

> "تو سنو! یہ امتلاء ہی میری اصل حقیقت ہے۔ جو میں اوپر اسمانوں سے اپنے ساتھ لے کر نیچے اترا ہوں۔ میری ہمیشہ کی طرح یہ ہی کوشش آج بھی ہو گی کہ میں اس امتلاء کو بوڑھے آسمان کے منہ پر انڈیل آؤں۔ شاید یہ مہربان سمندر اس ارادے میں میری کچھ مدد کرے۔ میں آپ اپنا نگہبان

ہوں اور چرواہوں کی روایتی نگہبانی سے سختی سے انکاری ہوں، انکاری ہوں، انکاری ہوں۔"[۱۶]

وجود کی اسی غیر معقولیت کا اظہار ہمیں کیر کے گارڈ، نطشے اور باقی وجودی مفکرین کے ہاں بھی ملتا ہے۔ وہ بھی عقل و منطق اور تجریدی فلسفوں سے صاف طور پر انکار کرتے ہیں۔ وجودی مفکرین کے نزدیک فطرت میں کوئی عقلیاتی نظام موجود نہیں اور نہ ہی اس کے اندر کوئی معقولیت پائی جاتی ہے۔ یہ تو ایک ایسی دنیا ہے جہاں کسی بھی وقت کچھ بھی رونما ہو سکتا ہے۔ اس دنیا میں اسباب و علل کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اسی غیر یقینیت سے لغویت جنم لیتی ہے۔ لغویت کا مطلب ہی دراصل یہی ہے کہ اشیاء کے وجود میں کوئی معقولیت ہی موجود نہیں۔ یہ زندگی کا سلسلہ محض لغو اور فضول صورتحال ہے۔ یہ دنیا جس طرح بے مقصد اور غیر معقول ہے انسانی وجود کا بھی ماجرا یہی کچھ ہے۔ انسانی وجود کے حوالے سے بھی لغویت ولایعنیت کی صورتحال یقینی ہے کیونکہ وہ بھی اسی غیر معقول دنیا کے ساتھ جڑا ہوا ایک وجود ہے۔ گویا یہ خارجی دنیا اور انسانی وجود دونوں غیر یقینی صورتحال کی زد میں ہیں۔ یعنی امتلائے ذات کا انسانی وجود سے گہرا رشتہ ہے۔ سارتر کے نزدیک امتلا کی کیفیت سے گزرے بغیر ہم کسی بھی شے کا تجربہ نہیں کر سکتے اور اکثر اس کیفیت میں مبتلا ہونے کے خوف سے ہم خود فریبی کا سہارا لے کر اس کیفیت کو چھپانے کی ایک ناکام کوشش کرتے ہیں۔ یہی امتلا کی داخلی صورتحال ہمارے وجود کی ایک اساسی کیفیت ہے کیونکہ ہمارا جسم موجود نہ ہو تو یہ کیفیت بھی نہ ہو گی۔ اور ہمارا جسم موجود ہو تو یہی کیفیت بھی موجود ہو گی۔ سارتر کے نزدیک انسانی وجود متلانے کا ایک آلہ ہے۔ ہمارا شعور اگر ایک طرف ہمیں خارجی دنیا سے آگاہ کرتا ہے تو دوسری طرف یہ خود ہمیں اپنے جسم کی واردات اور وجود کی حقیقت سے بھی آشنا کرتا ہے۔ یہی شعور ہمیں اپنی کیفیت امتلا سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ کیفیتِ امتلا اس کے نزدیک انسانی وجود اور خارجی دنیا کی لغویت سے جنم لیتی ہے۔

حوالہ جات

۱. ۱: قاضی قیصر السلام، تاریخِ فلسفہ مغرب، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد دوم، ۲۰۱۵ اشاعت دوم، ص 222-243

۲. ۲: ایضاً، ص۲۴۳-۲۵۰

۳. ۳:ایضاً، ص۲۵۱-۲۵۷

۴. ۴:ایضاً، ص۲۵۷-۲۶۳

۵. ۵:ایضاً، ص۲۶۳-۲۶۵

۶. ۶:ایضاً، ص۲۶۷

۷. ۷:ایضاً، ص۲۶۸-۲۷۴

۸. ۸:ایضاً ، ص۲۷۸

۹. ۹:ایضاً، ص۲۸۰-۲۸۳

۱۰. ۱۰:ایضاً، ص۲۸۵

۱۱. ۱۱:ایضاً، ص۲۸۵

۱۲. ۱۲:ایضاً، ص۲۸۹

۱۳. ۱۳:ایضاً، ص۲۸۹

۱۴. ۱۴:ایضاً، ص۲۸۹

۱۵. ۱۵:ایضاً، ص۲۹۱

۱۶. ۱۶: ایضاً، ص۲۹۲

باب دوم:
منیر نیازی کی نظم میں وجودی عناصر کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

منیر نیازی۔ ایک تعارف:

منیر نیازی کا جنم ۱۹ اپریل ۱۹۲۸ء کو مشرقی پنجاب کے شہر ہوشیار پور کی ایک بستی خانپور میں ہوا۔ وہ اپنے والد فتح محمد کی اکلوتی اولاد تھے۔ فکرِ معاش کے سلسلے میں اس کا خاندان قیامِ پاکستان سے پہلے خانپور سے منٹگمری (موجودہ ساہیوال) منتقل ہوا جہاں ٹرانسپورٹ کا کاروبار ان کا ذریعۂ معاش ٹھہرا۔ ان کے والد محکمۂ انہار میں ایگزیکٹیو انجنئیر کی حیثیت سے تعینات تھے۔ منیر ابھی دو ماہ کے تھے کہ بہاولپور میں دورانِ ملازمت تیز آندھی میں بڑے درخت کے نیچے آنے سے ان کے والد انتقال کر گئے۔[1] کچھ عرصہ بعد اس کی والدہ رشیدہ بیگم نے اس کے چچا دوست محمد خان سے شادی کی۔ جس کا ایک بڑا اثر اس کی شخصیت پر یہ ہوا کہ ابتدا ہی سے والدہ کی محبت اسے پوری طرح میسر نہ آسکی اور والد کا سایہ سر پر نہ ہونے کے سبب خاندان کا بگڑا بچہ بن گیا۔[2] منیر نیازی نے اپنے شعری مجموعے "ساعتِ سیار" کا انتساب والدہ مرحومہ جبکہ شعری مجموعے "آغاز زمستاں میں دوبارہ" کا انتساب والد مرحوم کے نام کیا ہے۔ منیر کے بچپن کے ایام خانپور میں گزرے۔ یہاں سے وابستہ یادیں ان کی شاعری میں جا بجا محسوس کی جا سکتی ہیں۔ ابتدائی تعلیم اس نے آبائی گاؤں خانپور ہی سے حاصل کی، لیکن جب اس کا خاندان منٹگمری منتقل ہوا، تو باقی تعلیم گورنمنٹ ہائیر سیکنڈری سکول منٹگمری سے شروع کی۔ میٹرک کا امتحان اس نے یہی سے پاس کیا۔ اس کے بعد فکرِ معاش کے سلسلے میں دو سالوں تک بمبئی رائل انڈین نیوی میں ملازمت کی۔ لیکن یہ ملازمت آزاد طبع منیر کو راس نہ آسکی۔ آخر کار بھاگ کر چچا کرنل منظور نیازی کے ہاں پہنچے، پولیس تعاقب کرتی رہی، چچا ان کو چھپ چھپا کر منٹگمری لے گئے۔ ملازمت سے روپوش ہونے کے بعد اس کا زیادہ عرصہ کورٹ مارشل کے خوف سے تنہائی میں گزرا، جس کا اثر اس کی شاعری میں واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔[3]

۱۹۴۲ء میں منیر نے اپنا منقطع تعلیمی سلسلہ پھر سے بحال کیا اور صادق ایجرٹن کالج بہاولپور میں داخلہ لیا۔ یہی سے انٹر میڈیٹ کا امتحان درجہ سوم میں پاس کیا۔ بعد میں دیال سنگھ کالج لاہور میں اس نے بی اے میں داخلہ لیا۔ کم حاضریوں کی وجہ سے مائیگریشن سرٹیفیکیٹ حاصل کر کے پرنس آف ویلز کالج جموں میں داخلہ لینے کی غرض سے گئے لیکن کالج کا ماحول اسے پسند نہ آسکا۔ لہٰذا امر سنگھ کالج سری نگر چلے گئے، جہاں ماہر اقبالیات خلیفہ عبدالحکیم نے اس بنیاد پر کہ وہ لاہور سے آئے ہیں، بڑی خوش دلی سے داخلہ دیا۔ یہاں کا خوبصورت ماحول، دلکش مناظر اور حسین یادیں اس کے دل میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو کر رہ گئیں۔ لیکن بدقسمتی سے یہاں بھی حاضریاں کم ہونے کے

سبب اسلامیہ کالج جالندھر مائیگریٹ ہو گئے۔ یہاں اس زمانے میں اس نے ادبی مجلے "مجاہد" سے ادبی سفر کا آغاز کیا۔ اس دوران جب بٹوارا ہوا تو تعلیمی سلسلہ منقطع کر کے واپس منٹگمری چلے گئے۔ منٹگمری میں دورانِ قیام ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۲ء تک مجید امجد سے شناسائی کی بدولت ان کی تخلیقی صلاحیتیں خوب پروان چڑھیں۔ مجید امجد کی رفاقت انہیں بہت راس آئی۔ دونوں کی دوستی آئے دن گہری ہوتی گئی۔ دونوں روزانہ ایک ایک نظم لکھ کر ایک دوسرے کو سناتے۔ لاہور آمد سے انہیں مجید امجد سے جدائی کا کرب سہنا پڑا۔ اس جدائی کی اذیت کے متعلق وہ خود لکھتے ہیں:

"تنہائی کا شکار تو میں بچپن سے ہوں۔ ایک مجید امجد میرا دوست تھا۔ مجید امجد سے میری اٹیچمنٹ اس طرح تھی کہ کوئی ایسا دوست ہو جس سے شام کے اوقات میں ڈائیلاگ کر سکوں۔ اب لاہور میں کوئی آدمی نظر نہیں آتا۔ میں کس کو شعر سناؤں، پھر میں اپنے آپ سے ہی مکالمہ کرتا ہوں"[۴]

اپنا پہلا مجموعۂ کلام "تیز ہوا اور تنہا پھول" مرتب کرتے وقت منیر نیازی نے مجید امجد کے مفید مشوروں سے بھی استفادہ کیا۔ مجید امجد خود بھی منیر نیازی کی شاعری کے مداح تھے۔ منیر کے دوسرے شعری مجموعے "جنگل میں دھنک" کا دیباچہ مجید امجد ہی نے تحریر کیا۔ ساہیوال میں دورانِ قیام منیر نیازی نے کتابوں کی ایک دکان کھول دی اور "ارژنگ" کے نام سے ایک پبلشنگ ہاؤس قائم کیا۔ اس ادارے کے تحت ایک ہفت روزہ "سات رنگ" جنوری ۱۹۵۰ء میں جاری کیا۔ یہ سلسلہ ۱۹۵۴ء تک چلتا رہا۔ پہلے پہل یہ رسالہ منٹگمری (ساہیوال) سے نکلتا تھا، بعد میں یہ ادارہ مال روڈ لاہور منتقل کیا گیا۔ مختلف ادبی اور سیاسی مضامین اس رسالے میں شائع ہوتے رہے۔[۵] ساہیوال میں دورانِ قیام ترقی پسند تحریک سے بھی کم و بیش چار پانچ سال تک منیر نیازی وابستہ رہے۔[۶] یہاں پانچ برس قیام کے بعد منیر نیازی لاہور چلے گئے۔ لاہور میں کشور ناہید کی وساطت سے فیض احمد فیض کے ساتھ ان کی ملاقات ہوئی۔ فیض صاحب نے انہیں ترقی پسند تحریک میں لانے کی ہر ممکن کوشش کی، لیکن منیر اپنی آزاد طبیعت کی بنا پر اس تحریک کا حصہ نہ بنے۔ لاہور میں دوران قیام جب انہیں بدترین مالی مشکلات سے ہو گزرنا پڑا، تو اس نے اخبار کے لیے پیسہ کمانے کی خاطر کالم، فلموں کے لیے گیت، مشاعروں میں شرکت اور نوجوان شعراء کی کتابوں پر فلیپ لکھنا شروع کیے۔ حالانکہ اِن سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔[۷]

۱۹۶۱ء میں منیر کی پہلی شادی اس کی خالہ زاد بیوہ خاتون صغریٰ خانم سے ہوئی۔ منیر نیازی نے اپنے آٹھویں شعری مجموعے "پہلی بات ہی آخری بات تھی" کا انتساب اسی کے نام کیا ہے۔ صغریٰ خانم انتہائی سلیقہ مند اور خوبصورت خاتون تھیں۔ منیر کی ان سے انتہائی محبت تھی۔ ۱۹۸۵ء میں جب چھاتی کے سرطان کے سبب صغریٰ خانم انتقال کر گئیں، تو منیر نیازی کو اذیت ناک تنہائی سے ہو گزرنا پڑا۔ اس کی اِس اذیت ناک تنہائی کو دیکھ کر بانو قدسیہ اور اشفاق احمد نے ۳۰ دسمبر ۱۹۸۵ء کو ان کی شادی ناہید نیازی سے کرادی۔ ناہید نیازی انتہائی خدمت گزار اور محبت کرنے والی خاتون تھیں اور تادمِ مرگ منیر نیازی کا انتہائی خیال رکھتی رہیں۔ اپنے نویں شعری مجموعے "ایک دعا جو میں بھول گیا تھا" کا انتساب منیر نیازی نے ناہید نیازی کے نام کیا ہے۔ [۸]

اگرچہ منیر اپنی زندگی میں کسی بھی ادبی یا سیاسی تحریک کا حصہ نہ بنے لیکن حلقہ اربابِ ذوق سے ان کا تعلق رہا تھا۔ پہلی بار ۱۹۵۰ء میں اس نے حلقہ اربابِ ذوق کے اجلاس میں شرکت کی اور اپنی تین نظمیں تنقید کے لیے پیش کیں۔ دسمبر ۱۹۵۲ سے اس نے باقاعدہ سے حلقے کے اجلاسوں میں شرکت اختیار کی۔ ۱۹۵۰ء سے ۱۹۷۲ء تک اس نے حلقے میں کئی بار کئی ساری نظمیں تنقید کے لیے پیش کیں۔ [۹] ۱۹۶۹ء تا ۱۹۷۰ء دو سالوں تک منیر نیازی حلقے کے سیکٹری بھی رہے۔ ۱۲ مارچ ۱۹۷۲ء کو جب حلقہ دو متضاد گروہوں میں تقسیم ہوا، تو منیر نیازی استعفیٰ دے کر حلقے سے الگ ہو گئے۔ تاہم حلقہ اربابِ ذوق (ادبی) سے اس کا تعلق تاحیات قائم رہا۔ ۲۰۰۰ء کے بعد حلقے کے اجلاسوں میں وہ شاذ و نادر ہی جایا کرتے تھے۔ [۱۰]

منیر نیازی کئی سارے ملکی اور بین الاقوامی ایوارڈز سے نوازے گئے۔ حکومت پاکستان نے انہیں پہلی بار ۲۳ مارچ ۱۹۹۹ء اور دوسری بار ۲۳ مارچ ۲۰۰۵ء کو ستارۂ امتیاز سے نوازا۔ منیر نیازی ۲۶ مارچ ۲۰۰۶ء کو سانس کی بیماری کے سبب دارِ فانی سے کوچ کر گئے اور ماڈل ٹاؤن مڑیاں والہ قبرستان میں سپردِ خاک ہوئے۔

جدید اردو شاعری میں منیر نیازی کا شمار ان معدودے چند شعراء میں ہوتا ہے۔ جس نے فکری اور فنی دونوں حوالوں سے اپنی منفرد شناخت قائم کی۔ آپ نے اپنے ادبی سفر کا آغاز ۱۹۴۸ء میں کیا۔ یہ وہ دور تھا جہاں ایک طرف اردو ادب میں ترقی پسند تحریک کے اثرات کم ہوتے جارہے تھے تو دوسری طرف حلقہ اربابِ ذوق سے وابستہ شعراء فکری اور فنی سطح پر نت نئے تجربات کر رہے تھے۔ منیر نیازی کا کمال یہ ہے کہ اپنے دور کے نظریات، رجحانات اور

تحریکات کا علم رکھتے ہوئے بھی شعوری طور پر کسی نظریے، رجحان یا تحریک کے مبلغ نہ بنے۔ان کی شاعری داخلی واردات اور ذاتی تجربات کی سچی ترجمان ہے۔ان کے شاعرانہ موضوعات کے چشمے داخلی زندگی سے پھوٹتے ہیں۔ان کا ادبی سفر لگ بھگ ساٹھ سالوں پر محیط ہے۔اس دوران آپ نے کئی ساری نظمیں اور غزلیں لکھیں اور دامنِ شعر و سخن اردو کو بیش قیمت گیارہ شعری مجموعوں؛ تیز ہوا اور تنہا پھول، جنگل میں دھنک، دشمنوں کے درمیان شام، ماہِ منیر، چھ رنگین دروازے، آغازِ زمستان میں دوبارہ، ساعتِ سیار، پہلی بات ہی آخری تھی، ایک دعا جو میں بھول گیا تھا، سفید دن کی ہوا اور سیاہ شب کا سمندر اور "ایک مسلسل" سے مزین کیا۔

منیر کی شاعری وجودیت کے تناظر میں:

انجان خوف، حیرت و استعجاب، فکر و تشویش، دہشت، اکتاہٹ اور بوریت، لغویت و لایعنیت، جبر و اکراہ، بیگانگی و مغائرت، عارضیت؛ وہ وجودی واردات اور موضوعات ہیں جو منیر کی شاعری میں واضح طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔اجڑے ہوئے مکان، پراسرار بلائیں، جنگل کی دھنک، دشمنوں کے درمیان شام، بے نام شکلیں، خالی شہر، اجڑے مکان، سونی حویلیاں، آسیب، سانپ، ہوا، شام، ڈائینیں اور چڑیلیں منیر کی شاعری میں وجودی دہشت کی علامتیں ہیں۔ یہ ساری علامتیں اس وجودی کرب کے غماز ہیں کہ شاعر اپنے آپ کو نیستی کے سمندر میں غرقاب محسوس کر رہا ہے۔ایسا لگتا ہے کہ لحہ لحہ فنا کی عفریت شاعر کو اندر سے ڈستی جارہی ہے۔اپنی نیستی اور زوال پذیری کا یہی احساس منیر کی شاعری پر پوری طرح حاوی نظر آتا ہے۔فردِ موجود کی یہ اذیت ناک صورتِ تحال موجودہ سائنسی اور صنعتی دور کے مادہ پرست معاشرے کی دین ہے، جس نے تمام روایتی اقدار کو نیست و نابود کر کے فرد کو داخلی سطح پر جھنجھوڑ کے رکھ دیا۔ نتیجتاً فرد اپنے چاروں اور فقط نیستی ہی نیستی دیکھنے لگا۔دنیا اسے میدانِ جنگ محسوس ہونے لگی۔ جہنمی گرد و نواح میں جلنا مقدر ٹھہرا۔ روحانی آسودگی کے سبھی دروازے اس پر بند ہو کر رہ گئے۔ان خارجی عذابوں سے پناہ ڈھونڈنے کی خاطر فرد دنیا و مافیہا سے پوری طرح بے نیاز ہو کر اذیت ناک تنہائی کا شکار ہوا اور ایک روٹھی ہوئی زندگی گزارنے پر مجبور ہوا۔منیر کی شاعری اسی کربناک انسانی صورتِ تحال کی غماز ہے۔

منیر نیازی کے شاعرانہ موضوعات ان کے داخلی واردات، ذاتی تجربات اور مشاہدات پر مبنی ہیں۔ اس کا انداز موضوعی ہے۔ وہ اپنی ذات ہی کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ خارجی دنیا کو بھی خالصتاً داخلی تناظر میں دیکھتے ہیں۔ صداقت کی موضوعیت پر وہ ایمان رکھتے ہیں۔ جیسا کہ اس کی نظم "وقت سے بڑی کوئی حقیقت:

ہر وقت کی اپنی حقیقت اس کی شکل ہے اپنی ہر وقت کی بات، دلیل اور اس
کی عقل ہے اپنی عقل کی بات جیسے آج نہیں سجتی آج کی بات نہیں سجے گی
آنے والے کل کی رات میں یہ بتّی نہیں جلے گی آج کا سچ کل جھوٹ کا ورَق
ہے، نئی کتاب کے اندر پانی کی ایک جھلک ہے، جیسے نئے سراب کے اندر"

وجودی مفکرین انسانی وجود کو ہی اصل وجود مانتے ہیں۔ کائنات کی ماہیت اور غائیت کے حوالے سے بنیادی سوالات انسانی وجود ہی اٹھاتا ہے۔ جیسے انسان اور جملہ موجودات کس کی تخلیق کردہ ہے؟ یا اس کائنات کا کوئی تخلیق کرنے والا بھی ہے؟ زندگی کے کوئی معروضی معنی موجود ہے بھی کہ نہیں؟ اقدار و اخلاقیات انسانی ساختہ ہیں یا خالق کی عطا کردہ؟ کائنات خالق اور مخلوق کے درمیان رشتے کی نوعیت کیا ہے؟ اس طرح کے بنیادی سوالات انسانی وجود نہ صرف اٹھاتا ہے بلکہ یہی سوالات اسے بہت پریشان بھی کرتے ہیں۔ اس اجنبی کائنات میں انسان کی حیرت اور فکر و تشویش منیر کی شاعری کا ایک اہم وجودی حوالہ ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم "سفر میں ایک منزل یہ بھی " وجودی سوالات کے حوالے سے فکر و تشویش سے بھرپور ہے:

ایک روئے دل فریب و دلآرا ہے زندگی
اک اور زندگی کا اشارہ ہے زندگی
یا میری چشم مست کا دھوکا ہے زندگی
اے رب ذوالجلال بتا کیا ہے زندگی
قصر شہی کی قید میں جینا ہے زندگی
محرومیوں کی آگ میں جلنا ہے زندگی
بے سود انتظار میں مرنا ہے زندگی
اک شہر اجنبی کا تماشہ ہے زندگی

ملتی ہے اس سفر میں کہیں منزل مراد
یا پھر اسی طرح سے بھٹکنا ہے زندگی
یہ رازِ خاص مجھ پہ کبھی آشکار کر
مجھ کو بھی اپنے دل کا کبھی راز دار کر"[۱۲]

حقیقت مطلق کی تلاش میں منیر جب اس خارجی کائنات اور انسانی وجود کی ماہیت پر سوچتے ہیں تو ایک پر اسرار خاموشی کے سوا انہیں اپنے سوالات کے جواب میں کچھ نہیں ملتا۔ وہ جاننے کی کوشش کرتے ہیں لیکن کائنات اسی گہری خامشی میں ڈوبی نظر آتی ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم "شور عکس انگیز ہے:

بغاوت دل میں ہے اور سامنے برہم خموشی ہے

بہت رنگینیاں پردے میں ہیں پر سامنے پیہم خموشی ہے

بہت بے چینیاں دنیا میں ہیں اور سامنے مبہم خموشی ہے"[۱۳]

یہی سے منیر کا وجودی کرب جنم لیتا ہے، جو انہیں اکتاہٹ، بوریت اور احساسِ لغویت ولایعنیت سے ہمکنار کرتا ہے۔ اس اذیت ناک وجودی کرب سے نمٹنے اور اپنی نجات کے لیے انہیں ماورا سے رجوع کیے کے بغیر کوئی راستہ نظر نہیں آتا۔ چنانچہ اس کی شاعری میں مذہبی وابستگی کے کئی سارے حوالے موجود ہیں۔

بیٹھ جائیں سایۂ دامان احمد میں منیر
اور پھر سوچیں وہ باتیں جن کو ہونا ہے ابھی"[۱۴]

میں جو اک برباد ہوں آباد رکھتا ہے مجھے
دیر تک اسمِ محمد ﷺ شاد رکھتا ہے مجھے"[۱۵]

فروغِ اسمِ محمد ﷺ ہو بستیوں میں منیر
قدیم یاد، نئے مسکنوں سے پیدا ہو"[۱۶]

منیر نے پہلے شعری مجموعے "تیز ہوا اور تنہا پھول" کا انتساب خدا کے نام، چوتھے شعری مجموعے "ماہِ منیر" کا انتساب رسول کریم ﷺ کے نام، جبکہ گیارھویں شعری مجموعے "ایک مسلسل" کا انتساب خانہ کعبہ کے نام کیا ہے جو اس کے مذہبی وابستگی کے حوالے ہیں۔ فکر کے اس مقام پر منیر مذہبی وجودیت پسندوں سے انتہائی قریب تر ہو جاتے ہیں۔ لیکن کیر کے گارڈ کی طرح منیر خدا کو عام روایتی مذہبی انداز سے قبول نہیں کرتے، بلکہ وہ خدا سے ایک نئے قسم کا باطنی رشتہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔ جیسا کہ:

آخری سچائی کے لیے نظم

چاہتا ہوں دیکھنا اس کو اسی کے رنگ میں
سب عقیدوں سے پرے کی زندگی کے رنگ میں
سارے اندازوں سے آگے کی کمی کے رنگ میں[۱۷]

اس طرح منیر کے شعری مجموعوں میں شامل کئی ساری حمدیہ نظمیں اور نعت ان کی مذہبی وابستگی کے ثبوت ہیں۔ لیکن مذہبی وابستگی کے باوجود منیر کی شاعری پر لاادریت کا رنگ نمایاں ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ یہ کائنات اور انسانی حیات اسے تجربے سے باہر کی چیزیں معلوم ہو رہی ہیں۔ اس گومگو کیفیت میں مجبوراً احساسِ بے معنویت کی اذیت سے بچنے اور اپنی نجات کے لئے شاعر ماورا سے رجوع کرتا ہے۔ یہ ماورا کیا ہے؟ اس کی حقیقت سے وہ یکسر ناواقف نظر آتے ہیں تاہم اپنی بے چارگی اور کربِ تنہائی اسے اس طرف لے جاتے ہیں۔ جیسا کہ:

یہ آنکھ کیوں ہے یہ ہاتھ کیا ہے
یہ دن ہے کیا چیز رات کیا ہے
فراقِ خورشید و ماہ کیوں ہے
یہ ان کا اور میرا ساتھ کیا ہے
گماں ہے کیا اس صنم کدے پر
خیال مرگ و حیات کیا ہے
فغاں ہے کس کے لیے دلوں میں

خروشِ دریائے ذات کیا ہے

فلک ہے کیوں قیدِ مستقل میں

زمیں پہ حرفِ نجات کیا ہے"[18]

کائنات کی ماہیت اور مقصدِ حیاتِ انسانی ایک ایسا سربستہ راز ہے جو ازل سے انسان کے لیے باعثِ فکر و تشویش بنا رہا ہے۔ منیر کے ہاں بھی معاملہ یہی کچھ ہے۔ اجنبی کائنات سے وہ ناواقف اور دہشت زدہ نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ:

نواحِ وسعت میداں میں حیرانی بہت ہے
دلوں میں اس خرابی سے پریشانی بہت ہے
کہاں سے ہے، کہاں تک ہے، خبر اس کی نہیں ملتی
یہ دنیا اپنے پھیلاؤ میں انجانی بہت ہے[20]

منیر نیازی کی شاعری میں مسئلہ وجود اور عدم:

مسئلہ وجود جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے، دہشت و اضطراب کی حالت میں سر اٹھاتا ہے۔ یہی وہ لمحہ ہوتا ہے جب فرد اپنی نیستی سے ہم کنار ہوتا ہے تو وجود کی اصل حقیقت اس پر کھل جاتی ہے۔ منیر کے ہاں بھی دہشت و اضطراب کی حالت میں مسئلۂ وجود سر اٹھاتا ہے۔ وجودیوں کی طرح ان کے ہاں بھی اصل وجود انسان کا ہے جو تفکرات و تردداتِ میں بری طرح گھرا ہوا ہے۔ انسانی زندگی انہیں دکھ درد سے عبارت لگتی ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم "وجود کی اہمیت :

تو ہے تو پھر میں بھی ہوں

میں ہوں تو یہ سب کچھ ہے

دکھ کی آگ بھی، موت کا غم بھی

دل کا درد اور آنکھ کا نم بھی

میں جو نہ ہوتا

میری طرح پھر کون

جہاں کے
اتنے غموں کا بوجھ اٹھاتا
دوزخ کے شعلوں میں جل کر
شعروں کے گلزار کھلاتا[21]

وجودی مفکرین ایک مضطرب وجود کو مطمئن آسودہ حال وجود پر ترجیح دیتے ہیں۔ فرد کی زندگی کے یہی اضطرابی لمحات اسے اس کے وجود کی اصل حقیقت سے واقف کراتے ہیں اور مصدقہ زندگی کے حصول کی راہ ہموار کرتے ہیں۔ جیسا کہ منیر نیازی کی نظم "فصلِ بہاراں میں شہر کے فکر" میں یہی فکر و دہشت اور اضطراب واضح ہے:

اس کتاب رنگ و نگہت کے علاقوں سے پرے
شہر کی خبروں سے کچھ افسردہ سا ہے دل مرا
فکر ہست و بود کی دیوانگی میں مبتلا ہے دل مرا
در سے باہر آ کے دیکھو، دور تک میدان میں
گرد اڑاتی پھر رہی ہے پھر ستمبر کی ہوا
اس کے آخر پر نگر ہے عصر کے ہیجان میں
اور سارے منظروں پر ایک بے پایاں خلا[22]

مسئلہ وجود کے ساتھ عدم یا نیستی بھی اہم وجودی مسئلہ ہے۔ وجودی مفکرین کے مطابق انسان ابتدا میں عدم یا نیستی سے عبارت ہوتا ہے، یعنی انسان ایک مکمل خلا ہوتا ہے۔ اسی خلا کو وہ امکانات کی وسیع تر دنیا سے اپنے ذاتی فیصلوں اور انتخاب سے تادمِ مرگ پر کرتا رہتا ہے۔ جس سے اس کا منفرد جوہر تشکیل پاتا رہتا ہے۔ انسانی وجود کوئی خلقی معنی نہیں رکھتا۔ عدم یا نیستی کا یہی تصور منیر کے ہاں بھی ملتا ہے۔ ان کے ہاں بھی معروضی معنویت اور خلقی جوہر کے انکار کا پہلو ملتا ہے۔ جیسا کہ:

معنی نہیں منیر کسی کام میں یہاں
طاعت کریں تو کیا ہے، بغاوت کریں تو کیا[23]

یہی واقعات ہیں کچھ یہاں

بڑے مختصر بڑے دیر پا

کہ اثر سے جن کے بھری رہی یہ بغیر معنی کی زندگی [۲۴]

منیر نیازی کی شاعری میں تصورِ بیگانگی یا مغائرت اور تصور جرم

بیگانگی یا مغائرت ایک ایسا وجودی رویہ ہے جو فرد کو داخلی سطح پر جھنجھوڑ کے رکھ دیتا ہے۔ فرد کو نہ اپنی جڑیں ماضی میں مضبوط دکھائی دیتی ہیں اور نہ مستقبل میں اسے امید کی کوئی کرن نظر آتی ہے۔ اس طرح فرد دنیا و مافیہا سے بے نیاز ایک روٹھی ہوئی زندگی گزارنے لگ جاتا ہے۔ منیر کی شاعری میں بیگانگی و مغائرت کے کئی سارے حوالے ملتے ہیں۔

رشتہ روایتوں سے بھی باقی نہیں رہا
آئندہ کے سفر کے افق پر بھی کچھ نہیں [۲۵]

یہ بھی کیسی زندگی ہے اپنے لوگوں میں منیر
باہمی شفقت سے خالی ایک گھر میں زندگی [۲۶]

وجودیوں کے مطابق فرد مختلف النوع اشیا کی بھیڑ میں اس قدر گھرا ہوا ہے کہ ان کی حقیقت خود بھی اس پر واضح نہیں۔ یہی ناشناسائی فرد کو بیگانگی کی طرف لے جاتی ہے۔ منیر کی بیگانگی نوعِ زندگی سے بیگانگی ہے۔ جیسے:

ناشناسی دہر کی تنہا ہمیں کرتی گئی
ہوتے ہوتے ہم زمانے سے جدا ہوتے گئے [۲۷]

وجودیت میں فیصلے کی گھڑی کا ذکر بارہا ملتا ہے۔ وجودیوں کے مطابق فرد جو کچھ ہے ان ذاتی فیصلوں کی وجہ سے ہے جو زندگی کے مختلف لمحات میں وہ اپنے لیے کرتا ہے۔ فیصلہ نہ کرنا بھی وجودیت میں ایک فیصلہ ہے جس کے بڑے دور رس نتائج نکل سکتے ہیں۔ پچھلے باب میں سارتر کے حوالے سے اس پر بات ہو چکی ہے۔ فیصلے کی گھڑی اس

حوالے سے بھی اہم ہے کہ اس دوران ذرا سی بھی کمی کوتاہی یا کوئی غلط فیصلہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے احساسِ جرم بن کر فرد کو اندر سے کھائے جاتا ہے۔ اس حوالے سے منیر کی نظم "ہمیشہ دیر کر دیتا ہوں" بطور مثال:

ہمیشہ دیر کر دیتا ہوں میں ہر کام کرنے میں
ضروری بات کہنی ہو کوئی وعدہ نبھانا ہو
اسے آواز دینی ہو اسے واپس بلانا ہو
ہمیشہ دیر کر دیتا ہوں میں
مدد کرنی ہو اس کی یار کی ڈھارس بندھانا ہو
بہت دیرینہ رستوں پر کسی سے ملنے جانا ہو
ہمیشہ دیر کر دیتا ہوں میں

کسی کو موت سے پہلے کسی غم سے بچانا ہو
حقیقت اور تھی کچھ اس کو جا کے یہ بتانا ہو
ہمیشہ دیر کر دیتا ہوں میں ہر کام کرنے میں۔۔۔۔۔[۲۸]

منیر کے ہاں تصورِ جرم کا مذہبی رنگ بھی ملتا ہے۔ حضرت آدم کا ایک غلط فیصلہ اسے ابدیت سے وجود کی محدودیت کی طرف لے آیا۔ یہی احساسِ جرم بنی آدم کو ورثے میں ملا ہے۔ باالفاظِ منیر:

جرم آدم نے کیا اور نسلِ آدم کو سزا
کاٹتا ہوں زندگی بھر میں نے جو بویا نہیں[۲۹]

منیر نیازی کی شاعری میں تصور خود فریبی

پچھلے باب میں بالتفصیل ہماری بات وجودی موت پر ہو چکی ہے۔ فرد کی زندگی کے امکانی لمحات میں موت وہ اٹل حقیقت ہے جس سے کسی صورت نجات ممکن نہیں۔ موت وہ آخری اثباتی لمحہ ہے جب فرد کا شعوری رشتہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس دنیا سے ختم ہو کے رہ جاتا ہے۔ ہستی موجود اس امکانی موت کی دہشت سے کسی طور نہیں نکل

سکتی۔ موت کی دہشت ہمہ وقت اس کے سر پر لٹکتی تلوار کی مانند رہتی ہے۔ اسی دہشت کو ٹالنے کی ناکام کوشش میں فرد اکثر خود فریبی کا رویہ اختیار کرتا ہے۔ کبھی اپنی ذمہ داری دوسروں کے سر ڈال کر خود کو اپنی انفرادیت میں گم کر بیٹھتا ہے۔ کبھی موت کی وجودی دہشت کو نفسیاتی خوف کا رنگ دے کر ماہر نفسیات سے رجوع کرتا ہے۔ یا بقول کیر کے گارڈ اکثر اوقات عورت کا سہارا لے کر اسی دہشت کو ٹالنے کی ناکام کوشش کرتا ہے۔ اس طرح اکتاہٹ بوریت اور اپنی ذات کی بے معنویت کا شکار ہو جاتا ہے۔ منیر کی شاعری میں یہی رنگ صاف طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ جو فرد اپنی انفرادیت اجتماعیت میں گم کر جائے ہائیڈ گر اپنی مخصوص اصطلاح میں اسے داس مین(Dasman) جبکہ سارتر وجود لغیرہ(Being for Others) سے موسوم کرتا ہے۔ منیر نیازی کے ہاں یہی فرد "عام آدمی" کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم "عام آدمی:

خوشی ملے تو ہنس لیتے ہیں
غم جو ملے تو رو لیتے ہیں
جو کوئی جیسی راہ بتائے
اِسی راہ پہ ہو لیتے ہیں
دے دیتے ہیں اور کسی کو
اس دنیا سے جو لیتے ہیں [۳۰]

وجودی دہشت سے نمٹنے کی سعیٔ ناکام میں منیر عورت یا عیش کوشی کو بھی بطور آلۂ کار استعمال کرتا ہے۔

ڈرائے گئے شہروں کے باطن پوری نظم اور بالخصوص درج ذیل شعر قابل توجہ ہے۔

ان دنوں میں مے نوشی فعل سود لگتا ہے
عورتوں کی صحبت میں دل بہت بہلتا ہے [۳۱]

یا جیسا کہ اس کی نظم **"میرا اشانت ہونا:**

وہ خوبصورت عورتیں غرا رہی ہیں
بجلیوں کی چمک میں

وقفے وقفے سے بوچھاڑ کی طرح آتی ہوا میں

وہ خوبصورت عورتیں

دل کی وحشت میں غرا رہی ہیں

یہ اشانت عورتیں مجھے شانت کرتی ہیں [۳۲]

ایسے وہ وہ عورت سے لطیف و کثیف دونوں حوالوں سے مستفید ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثلاً عشق کو بھی انہوں نے اس ضمن میں ایک نفسیاتی سہارے کے طور پر استعمال کیا ہے۔

عشق کیا ہم نے کیا آوارگی کے عہد میں

اک جتن بے چینیوں سے دل کو بہلانے کا تھا [۳۳]

نظم "کشش اور رد کشش" میں بھی انہوں نے زندگی کی بے معنویت میں عورتوں کے وجود کو خوشی اور مسرت کا منبع قرار دیا ہے۔ یہاں بھی عورتوں کے ساتھ محبت اور عارضی دوستی کے حوالے ملتے ہیں۔

سارے عالم میں مراکز ہیں خوشی کے

عورتوں کے باغ کے

ایک پل کی اور کافی دیر تک کی دوستی کی

مسرتوں کے باغ کے

ہیں خیاباں در خیاباں رشتہ ہائے زندگی

مستقل اور عارضی

سب گزر گاہوں سے ہو کر

ہم کو جانا ہے کہاں

سب خیابانوں میں پھر کر

ہم کو آنا ہے کہاں [۳۴]

اپنی نیستی کا شعوری احساس، کائنات اور خود انسانی ذات کی بے معنویت اور لغویت انسان کو انتہائی کرب میں مبتلا کرتی ہے۔ یہی وجودی کرب اذیت ناک تنہائی کا باعث بنتا ہے۔ جہاں فرد اپنی ذات کی آگ میں لمحہ لمحہ جلتا ہے۔ اس وجودی کرب سے بچنے کے لیے فرد کائنات سے مانوسیت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور خود اپنی انفرادیت اجتماعیت میں گم کر بیٹھتا ہے۔ وجودی مفکرین اسے خود فریبی یا Bad Fait سے موسوم کرتے ہیں۔ اپنی نیستی کے اذیت ناک احساسِ کرب سے نکلنے کے لیے فرد اسی طرح کے سہارے لیتا ہے۔ جیسا کہ منیر کی نظم "ایک مسلسل":

میں ایک اکیلا آدمی ہوں
کبھی تعداد میں زیادہ ہو جاتا ہوں
کبھی پھر اکیلا
میں قصبے، شہر، رہنے کی جگہیں
ایسے بنا لیتا ہوں جن میں میں خوش رہوں
راستے میں املی، جامن، نیم اور
اس قسم کے دوسرے پیڑوں سے گزر کر
مانوس گھروں، بیٹھکوں
شناسا چہروں کا ایک منظر سجا لیتا ہوں
اس میں رہتا ہوں، اس میں پھرتا ہوں، بیٹھتا ہوں
پھر کہتا ہوں "اچھا چلتا ہوں بہت دیر ہو گئی ہے
کل پھر اسی جگہ ملیں گے
یا پھر کسی اور جگہ۔[۳۵]

منیر نیازی کی شاعری میں وجودی تصورِ تشویش و دہشت

پچھلے باب میں ہائیڈ گر کے حوالے سے ہم نے تین زمانی جہتوں پر تفصیل سے بات کی تھی۔ یعنی امکانیت، واقعیت اور زوال پذیری یا افتادگی حالات۔ ہائیڈ گر نے کہا تھا انسانی وجود جانوروں اور باقی وجودات سے اس حوالے سے ممتاز ہے کہ جانور اور باقی وجودات کے لیے حقیقی زمانہ فقط وہی ہوتا ہے جس میں ان کی گزر بسر جاری ہو۔ ماضی کی یادوں اور مستقبل کے اندیشوں سے وہ کوئی سروکار نہیں رکھتے۔ لیکن انسان لمحۂ موجود میں گزر بسر کرنے کے ساتھ ساتھ نہ صرف اپنے ماضی کو اندر شامل کیے رکھتا ہے بلکہ تخیل کے دم پر امکانی لمحات کو بھی واقعیت کے روپ میں بدلنے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ اس بنیاد پر فرد ماضی کی یادوں اور مستقبل کے اندیشوں سے کبھی بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ فرد کی زندگی کے حوالے سے یہ تینوں جہتیں بقول ہائیڈ گر ہمیشہ غیر متوازن حالت میں رہتی ہیں۔ جس سے فرد کی زندگی میں انتشار و اضطراب کی کیفیت بہر صورت جنم لیتی ہیں۔ اس حوالے سے ہائیڈ گر نے انسانی وجود کو نا قابل دریافت کہا تھا کہ انسانی وجود کی یہ تینوں زمانی جہتیں فرد کو متضاد خصوصیات کا حامل بنائے رکھتی ہیں۔ اس کا وجود ہر لمحہ اپنے آپ سے پرے رہتا ہے۔ انسانی وجود کے حوالے سے ہائیڈ گر کہتا ہے کہ یہ تینوں زمانی جہتیں کبھی متوازن صورت میں نہیں ہو سکتی اگر ایسا ہوا تو انسان یا تو مانند ایک شے کے رہ جائے گا یا جانور کے۔ یہی تینوں بنیادی جہتیں فرد کی زندگی میں فکر و تشویش کا باعث بنتی ہیں۔ تینوں جہتوں میں بقول ہائیڈ گر کوئی بھی جہت غلبہ اختیار کرے تو شخصیت میں انتشار کی کیفیات در آتی ہے۔ اس حوالے سے ہائیڈ گر نے دو صورتوں کا ذکر کیا تھا۔ پہلی صورت یہ جب فرد کی زندگی میں امکانی استقبالی لمحات کی جہت غلبہ اختیار کرے تو فرد تصوراتی یوٹوپیا میں گم ہو کر رہ جاتا ہے۔ جبکہ دوسری جہت میں شخصیت میں ماضی کی جہت غلبہ اختیار کرے تو فرد کے لیے لمحۂ موجود سے آگے کا سفر ناممکن ہو جاتا ہے۔ یوں استقبالی لمحات سے شخصیت کی اس طرح بیگانہ روی اور لاپرواہی شخصیت کو تباہی کے دہانے لا کھڑا کرتی ہے۔[۳۶]

منیر کی شاعری میں یہی دوسری صورت ہمیں واضح طور پر نظر آتی ہے۔ منیر نیازی کی شخصیت اور شاعری میں فکر و تشویش کا ایک اہم حوالہ ماضی سے شدید جذباتی وابستگی ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم "تین عمریں گزارنے کے بعد بھی" میں خزاں کی شام میں کھڑے درختوں کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے قریب مکانوں کا۔ اور بتاتے ہیں کہ یہ شر خت اور مکان شہر حبیب کے نشان ہیں:

انہیں دیکھتا ہوں میں چُپ کھڑا

جو گزر گئے انہیں سوچتا

یہ شجر جو شامِ خزاں میں ہیں

جو مکاں ہیں ان کے قریب کے

انہی بام و در میں مقیم تھے

وہ مکین شہر قدیم کے[۳۷]

یادِ رفتگاں منیر کے ہاں باعثِ فکر و تشویش بنی رہتی ہے۔ اس کی نظم "کس جگہ جاتے ہیں اے دل اس جہاں کے رات دن:

کس جہاں میں بس رہے ہیں اس جہاں کے رات دن

اب کہاں ہے ہستیاں جو تھیں ہمارے درمیاں

کیا انہی کے ساتھ ہوں گے پھر یہاں کے رات دن[۳۸]

فکر و تشویش کے حوالے سے منیر نیازی کے ہاں دوسرا اہم حوالہ اپنی نیستی کا شدید شعوری احساس ہے، جس سے وہ دہشت زدہ معلوم ہوتا ہے۔ جبکہ تیسرا اہم حوالہ عارضیت، ناپائیداری یا موت کی دہشت ہے۔ کیر کے گارڈ نے اپنی کتاب Fear And Dread میں بڑی تفصیل کے ساتھ خوف اور دہشت میں فرق واضح کیا ہے۔ گزشتہ باب میں اس پر بات ہو چکی ہے۔ اس کے مطابق خوف کا سبب معروضی طور پر موجود ہوتا ہے، جبکہ دہشت یا با الفاظ دیگر انجان خوف کا کوئی سبب معروض میں موجود نہیں ہوتا بلکہ دہشت انسان کی نیستی کے شعوری احساس سے جنم لیتی ہے۔ امکانی موت بھی اسی وجودی دہشت کا ایک اہم حوالہ ہے۔ منیر کے ہاں یہی دہشت یا انجان خوف واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ موت کی دہشت کے حوالے سے اس کی نظم "خزاں" میں بھی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ ہوا کی آواز خشک پتوں کی سرسراہٹ سے بھر گئی ہے۔ روش روش پڑے ہوئے پھول زندگی کی بے معنویت کے حوالے سے لاکھوں نوحے جگاتے ہیں۔ خزاں کی شام اور سیاہ کوؤں کے قافلے۔ پورے ماحول پر نحوست اور موت کے بادل منڈلا رہے ہیں۔ خزاں بھی موت کی علامت ہے۔ ایسی صورت حال میں نظم کے آخری مصرعے ملاحظہ کیجیے۔

ہر ایک بستی کشاکشِ مرگ وزندگی سے نڈھال ہو کر

مسافروں کو پکارتی ہے کہ -" آؤ

مجھ کو خزاں کے بے مہر، تلخ احساس سے بچاؤ"[۳۹]

عارضیت وناپائیداری کی دہشت کے حوالے سے منیر کی نظم "**ہونے کا غم کس کو نہیں:**

ہونے کا غم اسے بھی ہے

اور مجھ کو بھی

کبھی نہ ہونے کا اندیشہ

اسے بھی ہے اور مجھ کو بھی"[۴۰]

دیگر مثالیں:

ماہیا

گھاٹ پر ہوا چل رہی ہے

کیکروں کے پھول مہک رہے ہیں

اکیلی شام آسیب کی طرح لگ رہی ہے"[۴۱]

ہم ہیں جیسے اِک گناہِ دائمی کے درمیاں

کٹ رہی ہے مستقل خاموش ڈر میں زندگی"[۴۲]

بارِ ہستی ہی بہت تھا بستیوں کی زیست میں

نیستی کے خوف کو بھی خواہشِ دل کر لیا"[۴۳]

فکر و تشویش اور دہشت کے حوالوں سے منیر نیازی کی دیگر نظموں میں ؛برسات، بازگشت،روشنی، شبِ ویراں، آمدِ شب، غم،پت جھڑ،ایک پکی رات، خزاں ایک بہار رنگ موسم ہے،خالی مکان میں ایک رات، بھوتوں کی بستی،نارسائی،ہوا کا گیت اور برہا کا گیت قابلِ ذکر ہیں۔

منیر نیازی کی شاعری میں تصورِ اکتاہٹ یا بوریت

منیر کی شاعری میں اکتاہٹ اور بوریت جیسے وجودی رویے واضح طور پر ملتے ہیں۔اس کے ہاں یہی وجودی رویے مصروفیت کے خشک لمحات اور زندگی کی لاحاصل دوڑ دھوپ کا نتیجہ ہیں۔یہی اکتاہٹ اور بوریت انہیں اکثر اوقات بیگانگی ومغائرت اور لغویت ولایعنیت کی طرف لے جاتی ہے۔

اس کے باہر صرف ڈر ہے رات کے ہنگام کا

اک دھندلکا صبح کا ہے اک دھندلکا شام کا

اور ان کے درمیان دن کارِ بے آرام کا

سانس لینے ہی نہیں دیتا یہ وقفہ کام کا

کچھ ذرا فرصت ملے تو یاد آئے یار بھی

اس کی صحبت میں جو تھی وہ ساعت سیار بھی[۴۴]

میر نیازی کے ہاں اکتاہٹ اور بوریت کی ایک اہم وجہ خارجی کائنات کی بے معنویت اور لغویت ہے۔انہیں ساری کائنات اداسی میں ڈوبی ہوئی نظر آتی ہے۔جیسا کہ اس کی نظم **"شب ویران:**

یوکلپٹس کے پیڑ کے اوپر

ٹھٹھرے تاروں کے پھیلے جنگل میں

چاند تنہا اداس پھرتا ہے

یوکلپٹس کی سرد شاخوں سے

ٹھنڈے جھونکے لپٹ کے روتے ہیں

یوکلپٹس کے پیڑ کے نیچے

خشک پتے ہوا میں اڑتے ہیں[۴۵]

اس کی دوسری مثال اس کی نظم "**مذہبی کہانیوں کا درخت:**"

کبھی نہ اس کے قریب جانا

کہ اس کا پھل موت ہے ہمیشہ

اسے بس اپنے اکیلے پن میں

اداس رہنے دو، جھومنے دو

ہمیشہ اک جیسے رات دن کے

اجاڑ مدفن میں گھومنے دو[۴۶]

دیگر مثالیں:

کاوشِ ناکام سے غم کو زیادہ کیا کریں

آج کی بے رونقی کا ہم مداوا کیا کریں

مے پئیں، لوگوں میں جائیں بے مزہ باتیں کریں

اور اس ماحول میں اس کے علاوہ کیا کریں[۴۷]

ایک میں اور اتنے لاکھوں سلسلوں کے سامنے

ایک صوتِ گنگ جیسے گنبدوں کے سامنے

چار چپ چیزیں ہیں: بحر و بر فلک اور کوہسار

دل دہل جاتا ہے ان خالی جگہوں کے سامنے[۴۸]

عارضیت یازمانیت

انسانی حیات لمحہ پیدائش اور موت کا درمیانی وقفہ ہے اور ستم ظریفی تو یہ کہ دونوں لمحات (پیدائش اور موت) میں اس کی رضا کا کوئی عمل دخل نہیں۔ اس حوالے سے فرد مجبورِ محض ہے۔ وجودیت اسے عارضیت یا زمانیت سے موسوم کرتی ہے۔ سارتر نے انسان کو سزاوار وجود کہا تھا۔ سزاوار اس حوالے سے کہ اس کی پیدائش میں اس کی رضا کا کوئی دخل نہیں، فرد اپنی رضا کے برخلاف جہانِ آب و گل میں پھینکا گیا ہے۔ لیکن پھر بھی عمل کا کوئی راستہ اختیار کرنا اس کی مجبوری ہے۔ بقول منیر:

ہم بھی آئے منیر ہستی میں
رسم تھی اِک جسے نبھانا تھا[۴۹]

انسانی حیات کی یہی عارضیت اور ناپائیداری فکر و تشویش کو جنم دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا اذیت ناک وجودی کرب ہے جس سے فرد کسی طور نہیں نکل سکتا۔ منیر کی نظم **"سائے"** میں یہی نوحہ کچھ یوں بیان کیا گیا ہے:

ہر کوئی جانتا ہے
ہواؤں کی باتیں کبھی دیر تک رہنے والی نہیں ہیں
کسی آنکھ کا سحر دائم نہیں ہے
کسی سائے کا نقش گہرا نہیں ہے[۵۰]

اس کی دوسری مثال منیر کی نظم **"حقیقت"** میں انہوں نے بتایا ہے کہ میں اور تم دونوں حقیقت نہیں ہیں۔ میری اور تیری وفا کی کہانیاں بھی حقیقت نہیں ہیں۔ نہ موسم برسات میں کی اندھیری رات میں راستہ کھونے والی ناریوں کے جھرمٹ حقیقت ہیں۔ نہ افسردہ دل عاشقوں کے نوحے حقیقت ہیں۔ تو پھر حقیقت کیا ہے؟ شاعر کے بقول:

اگر حقیقت ہے کچھ تو یہ ایک
ہوا کا جھونکا
جو ابتدا سے سفر میں ہے
اور جو انتہا تک سفر کرے گا[۵۱]

دیگر مثالیں:

معدوم ہوتی جاتی ہوئی شے ہے یہ جہاں
ہر چیز اس کی جیسے فنا کی مثال ہو[52]

لمحہ لمحہ دم بہ دم
بس فنا ہونے کا غم[53]

دل خوف میں ہے عالمِ فانی کو دیکھ کر
آتی ہے یاد موت کی پانی کو دیکھ کر[54]

جس شے نے ختم ہونا ہے آخر کو ایک دن
اس شے کی اتنے دکھ سے حفاظت کریں تو کیا[55]

منیر نیازی کی شاعری میں تصورِ امتلائے ذات، یا کراہیت اور لغویت و لایعنیت:

منیر کی شاعری میں لغویت و لایعنیت جیسے وجودی رجحانات واضح طور پر ملتے ہیں۔ اس کی شاعری میں اس کا ایک پہلو خارجی کائنات کی بے معنویت اور لایعنیت ہے۔ انہیں نہ صرف انسان بلکہ پوری کائنات لغویت کی زد میں نظر آتی ہے جیسا کہ اس کی نظم "**کوشش رائیگاں:**

ابھی چاند نکلا نہیں
وہ ذرا دیر میں ان درختوں کے پیچھے سے ابھرے گا
اور آسمان کے بڑے دشت کو
پار کرنے کی ایک اور کوشش کرے گا[56]

جب یہ خارجی کائنات بے معنی و لایعنی ٹھہرے تو انسانی وجود کے بھلا کیا معنی ہو سکتے ہیں جو خود اس سے وابستہ ایک وجود ہے۔ چنانچہ منیر کے ہاں لغویت کا دوسرا حوالہ انسانی زندگی کی بے معنویت ہے۔

منیر کو دنیا، انسان اور مصروفیت کا یہ عالم لاحاصلی اور لایعنیت کا ایک ایسا تماشا لگتا ہے جس میں مرد، خواتین، بوڑھے، بچے اپنی مضطرب ارواح کے ساتھ جسموں کا بوجھ اٹھائے دکانوں گھروں اور بازاروں میں اپنی لاحاصلی کا جنازہ سر پر اٹھائے بے مقصد انجان منزل کی طرف عازم سفر نظر آتے ہیں۔ یہ ساری دوڑ دھوپ انہیں فقط لاحاصل اور لایعنی کوشش ہی نظر آتی ہے۔

ایک سفر کے دوران

ان بلند اور دور تک پھیلے ہوئے پیڑوں کے اوپر
آسماں ہے دور تک
درمیان میں راستہ ہے، گلستاں ہیں دور تک
چھوٹے چھوٹے گھر ہیں اور چاروں طرف
کھانے پینے کی دکانیں، دور تک
ان گھروں اور ان دکانوں میں
بہت سے آتے جاتے لوگ ہیں،
ان کو تکتی خوبصورت عورتیں،
دل نشیں اور، مہرباں آنکھیں ہیں ان کی
دل نشیں اور اجنبی آنکھیں ہیں،
جن میں رائیگانی کا جہاں ہے دور تک[۵۷]

یکسانیتِ حالات یا معمول کے خشک کام منیر کے ہاں لغویت کا موجب بنتے ہیں۔ روزانہ اٹھنا، کام پہ جانا منیر کو ایک لاحاصل و لایعنی کوشش ہی نظر آتی ہے۔ جیسا کہ اس کی نظم **"کوئی زمانہ ہو"** میں وہ لکھتے ہیں کہ کوئی زمانہ یا شہر ہو لیکن جب وہ مضافات میں کچے راستوں سے گزرتے ہیں اور شام ہونے کا وقت قریب ہو تو:

مجھے کہیں جانا ہے
بس یہی دھیان مجھے رہتا ہے

میرے دور دور تک آشیاں کی طرف لوٹتا پرندہ

کوئی اور راہرو نہیں ہوتا

کوئی زمانہ ہو کوئی شہر ہو[۵۸]

لغویت ولایعنیت کے حوالے سے منیر کی ایک اور شاہکار نظم **"ایک مستقل آبادی"** کے عنوان سے ہے۔ جس میں مذکورہ بستی نچلے اور متوسط لوگوں پر مشتمل ہے۔ جس کے آدھے مرد گھروں سے باہر کام پر جاتے ہیں اور آدھے مرد گھر پر پڑے رہتے ہیں۔ جو بے کاری اور سستی کے باعث کچھ نہیں کر پاتے لیکن اس کے باوجود بستی کے وجود کا اٹوٹ انگ ہیں۔ زندگی کے مزاج کا تعین دونوں کے وجود سے ہوتا ہے:

دہ تقریبوں سے قائم ہیں

اُس بستی کی ہستی

یہ دو جشن ہیں جن کے سبب سے ہے خوش ساری بستی

پر رونق، گپ شپ سے بھری اور جسم کے میل ملاپ سے مہکی

کبھی اچانک مرگ کسی کی، اور کسی کی شادی[۵۹]

احساسِ لغویت ولایعنیت کا شکار ہو کر منیر کو پوری کائنات اور جملہ انسان غم میں ڈوبے نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ اس کی نظم **"زنداں"** میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے:

شام ہوتے ہی شرابِ عشق پی کر جھومتی شہزادیاں

دوریوں پر مسکراتی نازنینوں کی حسیں آبادیاں

خواہشوں کی آگ میں دن رات جلتے گلبدن

اطلس و زربفت کے محلوں کی تنہائی میں روتے سیم تن

شرم کی خوشبو سے جھکتی جارہی معصوم چنچل لڑکیاں

اپنی محبوباؤں کے گلریز پہلو میں بہکتے نوجوان

اجڑے شہروں کے مکانوں کے اکیلے نوحہ خواں

اپنے اپنے دائرے میں ہر کوئی بے چین ہے

گرد بادِ یاس و غم میں گم ہے یہ کون و مکاں [٦٠]

لغویت ولایعنیت کے حوالے سے منیر کی دیگر نظموں میں "شہر، ابھی اک کام باقی ہے، دھوپ کا چوکور ٹکڑا اور ایک اچھا محلہ قابلِ ذکر ہیں۔

اسی احساسِ لغویت و لایعنیت سے منیر کی شاعری میں جبر و اکراہ، تنفر و تنغض اور امتلائے ذات جیسے وجودی رویے بھی سامنے آتے ہیں۔ جیسے:

لاحاصلی ہی شہر کی تقدیر ہے منیر

باہر بھی گھر سے کچھ نہیں، اندر بھی کچھ نہیں [٦١]

یہ بحرِ ہست و بود ہے بے گوہرِ مراد

گہرائیوں میں اس کی اگر جائے آدمی [٦٢]

بوجھ بے معنی سوالوں کے اٹھا رکھے ہیں

ہم نے سو فکر دل و جاں کو لگا رکھے ہیں [٦٣]

ہیں رواں اس راہ پر جس کی کوئی منزل نہ ہو

جستجو کرتے ہیں اس کی جو ہمیں حاصل نہ ہو [٦٤]

شکوہ کریں تو کس سے شکایت کریں تو کیا

اک رائیگاں عمل کی ریاضت کریں تو کیا [٦٥]

حاصلِ جہدِ مسلسل، مستقل آزردگی
کام کرتا ہوں ہوا میں جستجو نایاب میں[٦٦]

اس شہرِ سنگ دل کو جلا دینا چاہیے
پھر اس کی خاک کو بھی اڑا دینا چاہیے
حد سے گزر گئی ہے یہاں رسمِ قاہری
اس دہر کو اب اس کی سزا دینا چاہیے[٦٧]

گزر گئی تمام عمر اس حصارِ تنگ میں
کشش ہے اک مریض سی مکاں کی بود و باش میں[٦٨]

یہ جبرِ مرگِ مسلسل ہی زندگی ہے منیر
جہاں میں اس پہ کبھی اختیار کس کا تھا[٦٩]

جیسے رسم ادا کرتے ہوں شہروں کی آبادی میں
صبح کو گھر سے دور نکل کر شام کو واپس آنے میں[٧٠]

بے نتیجہ بے ثمر جنگ و جدل سود و زیاں
ساری جیتیں ایک جیسی، ساری ماتیں ایک سی[٧١]

ابر ہے افلاک پر اور ایک سراسیمہ قمر

ایک دشت رائیگاں میں دوڑ تا جاتا ہوں میں

ہوں مکاں میں بند، جیسے امتحاں میں آدمی

سختیِ دیوار و در ہے جھیلتا جاتا ہوں میں [۷۲]

لاحاصلی ہی شہر کی تقدیر ہے منیر

باہر بھی گھر سے کچھ نہیں اندر بھی کچھ نہیں [۷۳]

القصہ مختصر کہ منیر کی شاعری وجودی حوالوں سے بھرپور ہے۔

حوالہ جات

۱. فاطمہ حسن، دیباچہ تیز ہوا اور تنہا پھول، مشمولہ ایک اور دریا کا سامنا (کلیاتِ منیر)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶، ص ۷-۸

۲. سمیرا اعجاز، منیر نیازی: احوال و آثار، ، مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی (اردو ۲۰۰۴-۲۰۱۰ء)، شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور ص ۴

۳. ایضاً ص ۷

۴. ایضاً ص ۹

۵. ایضاً ص ۱۲

۶. ایضاً ص ۱۳

۷. ایضاً، ص ۱۶

۸. فاطمہ حسن، دیباچہ تیز ہوا اور تنہا پھول، مشمولہ ایک اور دریا کا سامنا (کلیاتِ منیر)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶، ص ۸

۹. سمیراا اعجاز، منیر نیازی: احوال و آثار، مقالہ برائے پی ایچ۔ڈی (اردو ۲۰۰۴-۲۰۱۰ء)، شعبہ اردو، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور ص ۲۰

۱۰. ایضاً، ص ۲۴-۲۵

۱۱. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۸۴۹

۱۲. ایضاً، ص ۴۳۴-۴۳۵

۱۳. ایضاً، ص ۱۹۳

۱۴. ایضاً، ص ۴۵۸

۱۵. ایضاً، ص ۴۳۳

۱۶. ایضاً، ص ۳۰۴

۱۷. ایضاً، ص ۱۹۷

۱۸. ایضاً، ص۳۷۱

۱۹. ایضاً، ص۴۷۱

۲۰. ایضاً، ص۸۵۵

۲۱. ایضاً، ص۱۹۱

۲۲. ایضاً، ص۴۷۷

۲۳. ایضاً، ص۴۸۴

۲۴. ایضاً، ص۸۰۱

۲۵. ایضاً، ص۷۱۱

۲۶. ایضاً، ص۴۰۵

۲۷. ایضاً، ص۵۰۸

۲۸. ص۵۶۶

۲۹. ایضاً، ص۲۱۷

۳۰. ایضاً، ص۷۳۲

۳۱. ایضاً، ص۴۸۵

۳۲. ایضاً، ص۶۵۱

۳۳. ایضاً، ص۶۳۳

۳۴. ایضاً، ص۶۶۳

۳۵. ایضاً، ص۷۰۱

۳۶. تاریخِ فلسفہ مغرب، قاضی قیصر الاسلام، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، جلد دوم، ۲۰۱۵ اشاعت دوم، ص۲۵۲

۳۷. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶، ص۶۴۲

۳۸. ایضاً، ص۷۲۰

۳۹. ایضاً، ص ۴۳۴

۴۰. ایضاً، ص ۲۷۳

۴۱. ایضاً، ص ۸۴۷

۴۲. ایضاً، ص ۷۱۱

۴۳. ایضاً، ص ۶۲۸

۴۴. ایضاً، ص ۵۶۰

۴۵. ایضاً، ص ۲۵

۴۶. ایضاً، ص ۱۹۶

۴۷. ایضاً، ص ۷۰۰

۴۸. ایضاً، ص ۴۰۲

۴۹. ایضاً، ص ۵۰۴

۵۰. ایضاً، ص ۱۳۰-۱۳۱

۵۱. ایضاً، ص ۵۷

۵۲. ایضاً، ص ۴۱۴

۵۳. ایضاً، ص ۵۸۸

۵۴. ایضاً، ص ۲۹۴

۵۵. ایضاً، ص ۴۸۴

۵۶. ایضاً، ص ۱۳۵

۵۷. ایضاً، ص ۸۴۴

۵۸. ایضاً، ص ۵۶۳

۵۹. ایضاً، ص ۸۳۲

۶۰. ایضاً، ص ۶۴

۶۱. ایضاً، ص۴۰۵

۶۲. ایضاً، ص۴۹۱

۶۳. ایضاً، ص۵۷۵

۶۴. ایضاً، ص۶۸۶

۶۵. ایضاً، ص۴۸۴

۶۶. ایضاً، ص۳۷۰

۶۷. ایضاً، ص۲۹۳

۶۸. ایضاً، ص۳۷۸

۶۹. ایضاً، ص۴۰۳

۷۰. ایضاً، ص۳۹۹

۷۱. ایضاً، ص۳۷۵

۷۲. ایضاً، ص۴۰۰

۷۳. ایضاً، ص۴۰۵

باب سوم:
جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تحقیقی و تنقیدی جائزہ

جون ایلیا۔ایک تعارف:

مشہور شاعر، ادیب، فلسفی، تاریخ دان اور صحافی جون ایلیا(اصل نام سید سبط حسین اصغر نقوی)14 دسمبر ۱۹۳۱ء کو ہندوستان کی ریاست اترپردیش کے شہر امروہہ میں پیدا ہوئے۔شاعری، تاریخ، علم و ادب، فلسفہ اور حکمت سے کئی پشتوں سے ان کا ایک خاندانی تعلق رہا تھا۔جون ایلیا کے والد علامہ سید شفیق حسن ایلیا کے چاروں بھائی اپنے دور کے اچھے شاعر تھے۔جون ایلیا لکھتے ہیں کہ ہوش سنبھالتے ہی اس نے اپنے گھر میں علم و ادب، فلسفہ و حکمت، شاعری اور تاریخ کے حوالے سے بحث و مباحثے کا بازار گرم دیکھا۔علامہ شفیق حسن ایلیا فارسی، عربی، سنسکرت، عبرانی اور انگریزی زبانیں جانتے تھے۔اردو فارسی کے علاوہ ہندی اور انگریزی میں بھی اس نے شاعری کی۔علم ہیت سے انہیں بڑی دلچسپی تھی۔مشہور برطانوی فلسفی برٹرینڈرسل سے ان کی خط وکتابت کا سلسلہ بھی رہتا تھا۔دنیاوی معاملات سے اس طرح کی بے نیازی کے بنا پر جون ایلیانے ان پر ایک ہجویہ نظم بھی لکھی تھی۔دنیاوی معاملات سے اس کے والد پوری طرح بے نیاز تھے۔ہر وقت علم و حکمت، فلسفہ،ادب اور علمِ فلکیات میں ڈوبے رہتے۔والد کی انہی مشاغل سے جون ایلیا کو یہ وہم ہو گیا تھا کہ اس کا گھرانہ بہت جلد تباہ و برباد ہو کر بھیک مانگنے پر مجبور ہو جائے گا۔[1]

امروہہ میں جون ایلیانے کئی سارے معاشقے لڑے۔انہیں اس بات پر فخر تھا کہ اس نے لالچی اور بے ضمیر حسین عورتوں کو ہمیشہ رسوا کر کے مظلوم میر کا بدلا لیا ہے۔خدا اسے اس کا اجر ضرور دے گا۔[2] ۱۹۴۳ء میں جون ایلیانے اپنے نام سے "جون ڈراما کلب" قائم کیا۔وہ خود اس کے ڈائریکٹر اور مقبول ایکٹر رہے۔ہیرو کا کردار اکثر خود نبھایا کرتے تھے۔ اس نے اپنا ایک ڈرامہ "خونی خنجر" کے نام سے بھی لکھا۔[3]اس زمانے میں جون ایلیانے خلیل جبران سے متاثر ہو کر فرضی محبوبہ صوفیا کے نام کئی سارے خطوط لکھے۔جنہیں وہ اپنی ڈائری میں محفوظ رکھتے تھے۔ اپنے محبوباؤں کے نام بدلنے کا انہیں بڑا شوق تھا۔

اپنے تعلیمی سلسلے کے بارے میں جون ایلیا خود اعتراف کرتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ کبھی سنجیدہ نہیں رہے تھے۔ہمیشہ تھرڈ ڈویژن سے پاس ہوتے تھے۔کورس کی کتابوں سے انہیں نفرت تھی البتہ دیگر کتابیں بڑے شوق سے پڑھتے تھے اور خوب پڑھتے تھے۔تحصیل علم سے انہیں کوئی خاص رغبت نہ تھی، لیکن پھر بھی ایم۔اے

اردو کر چکے تھے۔ عربی اور فارسی فاضل تھے۔ امروہہ کے "دارالعلوم ملانہ" سے عربی ادب منقولات اور معقولات میں علم حاصل کیا تھا۔[۴]

قیام پاکستان کے بعد جون ایلیا کے تینوں بڑے بھائی رئیس امروہوی، سید محمد متقی اور سید محمد عباس پاکستان ہجرت کر گئے لیکن جون اپنی چھوٹی بہن کے ہمراہ ہندوستان ہی میں مقیم رہے۔ بہن کی شادی ہوئی تو ۳۰ دسمبر ۱۹۵۶ء کو امروہہ ہندوستان سے ہجرت کر کے یکم جنوری ۱۹۵۷ء کو کراچی پاکستان چلے آئے۔[۵] ایک طرف وہ تقسیم ہند سے سخت ناخوش تھے تو دوسری طرف ہجرت نے اس کے دکھ درد کو اور بھی بڑھا دیا۔ جس کا اظہار اس کی شاعری میں جابجا ملتا ہے۔

رئیس امروہی اور سید محمد متقی پاکستان کے جانے پہچانے ادیب اور انتہائی اثر رسوخ والے تھے۔ جون ایلیا کراچی آمد سے ہی بہت جلد مقبول ہو گئے۔ سید محمد متقی اور رئیس امروہی نے جون ایلیا کے لیے ماہنامہ "انشاء" کا اجازت نامہ حاصل کیا۔ اس رسالے میں سائنس، تاریخ اور فلسفیانہ مسائل پر مضامین شائع ہوتے تھے۔ سنجیدہ ادبی حلقوں میں یہ رسالہ بہت جلد مقبول ہوا۔ مذکورہ رسالے میں ان موضوعات پر مضامین شائع ہوتے تھے جن پر مذہبی اعتقاد کے لوگ بات تک گوارا نہیں کرتے تھے۔ ۱۹۶۴ء میں اس کا نام "عالمی ڈائجسٹ" میں تبدیل کر دیا گیا۔[۶]

۱۹۶۴ سے ۱۹۶۸ء تک اسماعیلی ایسوسی ایشن کے سربراہ کی حیثیت سے جون ایلیا نے کئی ساری کتابیں تصنیف و تالیف اور ترجمہ کیں۔ تاہم یہ کتابیں آسانی سے دستیاب نہیں۔[۷]

عہدِ شباب ہی میں دق کے عارضے نے جون کو بڑا پریشان کر رکھا تھا۔ کتابیں اور سخن کاری جون کا اوڑھنا بچھونا رہی۔ فلسفہ و منطق، اسلامی تاریخ، اسلامی صوفی روایات، عالمی ادب، مذاہب عالم،، اور علم الکلام کا وسیع مطالعہ رکھتے تھے۔ مذہبی تقریبات میں شرکت سے گریز کرتے تھے۔

۱۹۷۰ء میں جون ایلیا نے مشہور ترقی پسند دانشور اور ادیبہ زاہدہ حنا سے شادی کی لیکن یہ رشتہ دیرپا ثابت نہ ہو سکا اور بہت جلد ان کی طلاق ہو گئی۔ زاہدہ حنا سے ان کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا پیدا ہوئے۔ اس جدائی کے بعد اس کی صحت مسلسل بگڑتی گئی۔ طویل عرصہ تک ایک تاریک کمرے میں اکیلے پڑے رہے۔ مایوسی اور پریشانی اس حد تک بڑھ گئی کہ اس نے کثرت سے شراب نوشی شروع کر دی۔ جس سے دونوں پھیپھڑے بیکار ہو گئے۔

جون کا پہلا شعری مجموعہ "شائد" ۱۹۹۰ء میں اس وقت منظر عام پر آیا جب اس کی عمر لگ بھگ ساٹھ برس تھی۔ شعری مجموعہ کی اشاعت میں اس قدر تاخیر کی وجہ جون ایلیا نے یہ بیان کی ہے کہ مرنے سے قبل والد شفیق حسن ایلیا نے ان سے یہ وعدہ لیا تھا کہ اس کے مرنے کے بعد وہ ان کی کتابیں چھپوائے گا۔ جون ایسا نہ کر سکے اور والد کی کتابیں ضائع ہو گئیں۔ اسی احساسِ جرم کی بنا پر وہ اپنے کلام کی اشاعت سے بھی متنفر رہے۔[۸] ان کا دوسرا شعری مجموعہ "یعنی" بعد از مرگ ۲۰۰۳ء میں شائع ہوا۔ ان کے قریبی دوست خالد احمد انصاری نے ان کا باقی ماندہ کلام شعری مجموعوں کی صورت میں گمان، لیکن اور گویا کے عنوانات سے بالترتیب ۲۰۰۴، ۲۰۰۶ اور ۲۰۰۸ء میں شائع کیا۔ جون کے نثری مضامین اور انشائیوں پر مشتمل کتاب "فرنود" خالد احمد انصاری نے ۲۰۱۲ء میں شائع کی۔ یہ کتاب جون کے وسیع المطالعہ ہونے کا ثبوت ہے۔ سائنس، فلسفہ و منطق، تاریخ، تصوف، علم الکلام اور عالمی ادب ہر حوالہ سے جون کا مطالعہ اس میں جھلکتا ہے۔

مشاعروں میں جون کا ڈرامائی انداز ناظرین کو بہت بھاتا تھا۔ گرمیوں میں کمبل اوڑھ کر نکلنا، رات کے وقت دھوپ کا چشمہ لگانا، کھڑاؤں پہن کر دُور دُور تک لوگوں سے ملنے چلے جانا، ان کی شخصیت کے عجیب و غریب پہلو تھے۔[۹]

شکل و صورت سے جون ایلیا دراز قد، لاغر و کمزور جسم، بڑے بڑے پریشاں بال ذات کا کرب اس کی ظاہری شخصیت سے پوری طرح عیاں تھا۔ اپنے کمزور جسم پر قدرت سے سخت نالاں تھے۔ انگریزی لباس پسند کرتے تھے۔ اردو سے انتہائی محبت لیکن انگریزی پر مکمل دسترس نہ ہونے کے سبب خود اپنے آپ سے اکثر ناراض رہتے۔ ایک دفعہ کسی ڈاکٹر کے پاس گئے۔ پرچی پر "ھوالشافی" لکھا ہوا دیکھ کر کہنے لگے۔ ارے یہ کیسا ڈاکٹر ہے جسے خود پر بھروسہ نہیں۔ اس نے تو سب کچھ خدا کے ذمے ڈال دیا[۱۰]۔ ان کی شخصیت کا نقشہ ان کے دوست قمر رضی نے کچھ اس طرح پیش کیا ہے:

> "ایک زود رنج مگر بیحد مخلص دوست، اک شفیق اور بے تکلف استاد، اپنے خیالات میں ڈوبا ہوا راہگیر، اک مرعوب کن شریک بحث، ایک مغرور فلسفی، اک فوراً رو دینے والا غمگسار، ناروا حد تک خود دار اور سرکش عاشق، ہر وقت

تمباکو نوشی میں مبتلا رہنے والا خلوت پسند، انجمن ساز، بہت ہی ناتواں مگر ساری دنیا سے بیک وقت جھگڑا مول لے لینے کا خوگر، سارے زمانے کو اپنا محرم بنالینے والا نامحرم، حد درجہ غیر ذمہ دار، بیمار، ایک شدید الحس نادرہ کار شاعر، یہ ہے وہ فن کار جسے جون ایلیا کہتے ہیں۔"[۱۱]

جون ایلیا ۱۸ نومبر ۲۰۰۲ء کو دارِ فانی سے رحلت کر گئے۔

جون ایلیا کی شاعری۔وجودیت کے تناظر میں:

جون کی شاعری وجودی فکر سے بھرپور ہے۔ مایوسی، فسردگی، ملالِ ذات، فکر و تشویش، دہشت، اکتاہٹ اور بوریت، بیگانگی و مغائرت، لغویت و لایعنیت، کراہیت اور تنفر و تنغض جیسے وجودی رویے ان کی شاعری میں بکثرت ملتے ہیں۔ وجودی مفکرین کی طرح وہ اپنی ذات ہی کو مرکزی حیثیت دے کر موضوعی انداز میں باطن کی گہرائیوں سے شعری موضوعات ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ شعری فلسفہ تشکیل دیتے وقت وہ اپنی ذاتی زندگی کے تجربات اور مشاہدات پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ صداقت ان کے ہاں موضوعی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنی نثری کتاب **"فرنود"** میں لکھتے ہیں:

"مجھے بھی اکثر یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرا "میں "ہی ہر چیز کو جانچنے کا پیمانہ ہے۔ سو جب میں دوسروں کے لیے کوئی بات کہنا چاہتا ہوں تو سوچتا ہوں کہ آخر کیا کہوں ایک ہی سانس میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے اور وہ بھی۔"[۱۲]

وجودی مفکرین کی طرح جون کے ہاں بھی عقلیت بے زاری اور سائنس کے خلاف ایک باغیانہ رجحان ملتا ہے۔ سائنس اس کے نزدیک وجودی مسائل حل کرنے کا اہل نہیں۔ بلکہ وجودی بحران کا ایک اہم سبب اس کے نزدیک سائنسی انکشافات ہیں۔ اس کے اظہار اس کی شاعری کے ساتھ ساتھ بڑے واضح طور پر اس کی نثری کتاب "فرنود" میں ملتا ہے۔

"سائنس کا رویہ کچھ ایسا ہے کہ وہ انسانیت کی حلیف نہیں حریف معلوم ہوتی ہے۔ اس نے سکون بخشنے کے بجائے دہشتیں پھیلائی ہیں۔ مگر اس کا ذمہ دار

کون ہے، سائنسی قوتیں یا انسان؟ سائنس تو در حقیقت مظلوم ہے جسے انسان جیسی بے رحم نوع سے سابقہ پڑا۔ انسان بربریت کا خداوند اور دہشتوں کا پروردگار، باشعور درندہ، ذہین ترین قاتل۔"[۱۳]

"کیا انسان نے ایجادوں کی شکل میں جو کچھ پایا ہے وہ سب کچھ وہی کچھ ہے جس کی سائنس سے امید رکھی جاتی ہے ہاں سائنس کے ذریعے انسانوں نے بہت کچھ کمایا ہے انسانیت نے شاید کچھ بھی نہیں پایا ہے"[۱۴]

وجودی مفکرین کی طرح جون انسانی وجود کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ کیونکہ کائنات کے متعلق غور و فکر اور فکر و تشویش کا براہِ راست حوالہ ان کے نزدیک انسان ہے۔ ہائیڈگر کا موقف بھی بالکل یہی ہے۔ بقول جون:

"تو ہے یوں کہ جانداروں میں صرف انسان ہی وہ جاندار ہے جو خواب دیکھتا ہے اور خواب دیکھنے کی جزا یا سزا پاتا ہے انسانوں میں جو انسان سب سے زیادہ پرمایا اور دراز سایہ خواب دیکھتے ہیں اور دکھاتے ہیں وہ حکیم فلسفی اور شاعر کہلاتے ہیں اگر انسانوں کے علاوہ دوسرے جاندار بھی خواب دیکھ سکتے تو ان میں بھی حکیم فلسفی اور شاعر پیدا ہوتے"[۱۵]

وجودی مفکرین کی طرح جون ایلیا بھی کسی خلقی جوہر یا فطرت پر یقین نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک زندگی کے کوئی معروضی معنی نہیں بلکہ زندگی میں معنی پیدا کیے جاتے ہیں۔ " وجود جوہر پر مقدم ہے"، وجودیت کے اس بنیادی نعرے پر جون ایمان رکھتے ہیں۔ ان کے بقول زندگی میں خود کوئی معنی نہیں ہوتے بلکہ پیدا کیے جاتے ہیں ۔ انسان کی ساری ہنرمندی، سارے خواب اور خیال اور ساری دانش، یہ سب کچھ زندگی میں معنی ہی کی تلاش ہے۔ سوچا جائے تو موجود ہونا بہت بڑی اذیت اور بہت بڑا عذاب ہے۔[۱۶]

جون کی شاعری میں عدمیت:

جیسا کہ پہلے ہم اس پر بات کر چکے ہیں کہ بیشتر وجودی مفکرین عدمیت کے دور سے ہو گزرے ہیں ۔ عدمیت پرستی کا یہی رجحان جون ایلیا کے ہاں بھی واضح طور پر ملتا ہے۔ وہ خود اپنی کتاب " شاید " کے دیباچے میں

اعتراف کرتے ہیں کہ شروع ہی سے وہ ایک عدمیت پرست (Nihilist) اور فوضوی (Anarchist) قسم کے تھے۔ کسی ضابطے اور قانون کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔[۱۷] فلسفے میں ڈیوڈ ہیوم کی کتاب "مبادی علمی انسانی" کے مطالعے سے جب وہ تشکیک کے شکار ہو گئے تو دین سے سخت متنفر ہو گئے۔[۱۸] یقین سے محرومی کی یہ ارتیابی کیفیت اس کی زندگی میں بہت اذیت ناک ثابت ہوئی کہ وہ کائنات کی معقولیت سے یکسر انکاری ہو گئے۔ کائنات کی اسی نامعقولیت کے حوالے سے وہ اپنی کتاب "شاید" کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

> "میرا گمان یہ ہے کہ کسی عالمی نظامِ استدلال اور عالمی منطق کا کوئی وجود نہیں پایا جاتا۔ اگر ہم اعتراف کی شریفانہ صلاحیت رکھتے ہوں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ ہم جواب حاصل کرنا تو بڑی بات ہے، سوال کرنے کی اہلیت بھی نہیں رکھتے۔"[۱۹]

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> "ایک اور مسئلہ بھی مجھے بہت پریشان کرتا ہے کہ کائنات کی کوئی غائیت ہے یا نہیں؟ میں اکثر سوچتا ہوں کہ ارسطو اور ہٹلر کے پیدا ہونے کی اخر کیا غایت تھی؟ اگر ہمالیہ شمال کے بجائے جنوب میں واقع ہوتا تو اس میں آخر کیا استحالہ تھا؟ اگر انسانی ناپ کے اوپر بالوں کی لکیر نہ پائی جاتی تو آخر کس نظامیاتِ بدنی کو نقصان پہنچ جاتا؟[۲۰]

کائنات کی یہی نامعقولیت جون ایلیا کو زندگی کی بے معنویت اور خدا کے انکار کی طرف لے گئی۔ جون ایلیا خدا کے انکار سے ہی ماوراسے انسانی رشتہ ختم کر کے رکھ دیتے ہیں۔ خدا سے انسان کا جذباتی رشتہ منقطع ہونے سے انسان ایک بدترین خلا سے دوچار ہو جاتا ہے۔ ایک ازلی تنہائی اور اذیتناک کرب انسانی وجود کا مقدر بن جاتا ہے۔ سوائے عدم یا نیستی کے کچھ باقی نہیں رہتا۔ خدا کے نہ ہونے کا خلا یا فقدان انسان کو زندگی کی بے معنویت اور لغویت کی طرف لے کے جاتا ہے اور انسانی شخصیت میں کراہیت اور تنفر جیسے وجودی رویے ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ خدا کے انکار سے ہی کائنات کی بے معنویت ولایعنیت لازم ٹھہرتی ہے اور جب یہ کائنات ہی بے معنی ولایعنی رہ جائے تو

انسانی وجود کے بھلا کیا معنی ممکن ہو سکتے ہیں ؟ جو خود کائنات کی ایک حقیر سی مخلوق ہے۔ انسان ایک ایسا فضول و بے مقصد وجود بن کے رہ جاتا ہے جس کے متعلق سوچ بھی انسان کو کراہیت سے ہمکنار کرتی ہے۔ خدا کا انکار انسان کو بدترین تنہائی اور بیگانگی کی طرف لے جاتا ہے۔ مایوسی، احساس ناپائیداری، لغویت و لایعنیت، کراہیت، اکتاہٹ، بوریت اور دہشت وغیرہ جیسے وجودی رویے شخصیت میں در آتے ہیں۔ خدا کے انکار سے خلقی جوہر یا پہلے سے متعین فطرت یا معروضی معنویت بھی باطل ٹھہرتی ہے۔ جون ایلیا کے ہاں بھی معاملہ یہی کچھ ہے۔

جون ایلیا کی نظم **"رمز ہمیشہ"** وجودی فکر کا ایک مکمل خلاصہ ہے۔ جس میں پہلے وہ از منہ قدیم کے انسان کا ذکر کرتا ہے کہ کس طرح ماورائی ذات کے ساتھ جذباتی وابستگی سے انسان کی زندگی بامعنی اور پر سکون تھی۔ فطرت میں اسے اپنی دھڑکنیں سنائی دیتی تھیں۔ معجزوں پر اس کا یقین تھا اور ایمان و ایقان سے اس کی زندگی مزین تھی۔ انسان کو حضرت آدم تک اپنا شجرہ نسب یاد تھا۔ زندگی جس طرح بھی تھی وہ اس سے مطمئن تھا۔ لیکن پھر دور جدید میں سائنسی آگہی نے انسان سے اس کی شناخت چھین لی۔ خدا کے معاملے میں اسے تشکیک کا شکار کر دیا اور زندگی کی بے معنویت کا سبق دے کر اس سے اس کا سارا سکون چھین لیا۔ اپنے چاروں اطراف انسان خود کو نیستی کے سمندر میں غرقاب محسوس کرنے لگا۔ زندگی کی بے معنویت کی دہشت سے انسان بدترین روحانی کرب سے دوچار ہوا۔ جون کی یہ نظم ہو بہو نطشے کے "خدا کی موت" کے اعلان کے مماثل ہے۔ نطشے بھی خدا کی موت کا اعلان جشن کے طور پر نہیں کرتا اور جون بھی۔ بلکہ خدا کی نابودگی سے انسان پر ذمہ داری کا جو بوجھ آن پڑا اور معروضی معنویت کے ختم ہونے سے جو خلا پیدا ہوا، دونوں اس حوالے سے نوحہ خواں نظر آتے ہیں۔ نظم کے ابتدائی حصے میں جون ایلیا نے اپنے ایمان کی گزشتہ کیفیت کا ذکر کیا ہے اور بتایا ہے کہ وہ وہ دل و جان سے خدا کے وجود کا قائل تھا۔ تفصیل نظم میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ لیکن پھر ایمان متزلزل ہونا شروع ہوا۔ ایمان کی موجودگی اور پھر بدل جانے کی کیفیت کچھ یوں ہے:

رمز ہمیشہ

اور پھر وہ زمانہ بھی آیا کہ جب
میں ترے باب میں مضمحل ہو گیا

بادیغماگرِ نفی وانکار نے

ان فرحناک اسرار کے

عالمِ حواب آگی کو زیروزبر کر دیا

وہ خجستہ وہ خوش ماجراروز وش

وہم وخواب وخیال وگماں ہو گئے

وہ معنی واحوالِ جاں آفریں

بے اماں ہو گئے

فیضِ توفیق کی

وہ رسد رک گئی

وہ یقین کے افق

بے نشاں ہو گئے

جو بھی آسان تر تھاوہ دشوار تر ہو گیا

میری حالت یہ تھی

جیسے میں اک سفر کر دہ دور افتادہ ہوں

اور ایقانِ فرخندہ وبر گزیدہ کی وہ سرزمیں

میرے لمسِ کفِ پاسے

قرنوں کی دوری میں

گم ہو چکی ہے

میں تنہا ہوں

بے چارہ ہوں

جب میں دائیں طرف دیکھتا تھا

تو کیا دیکھتا تھا

کہ انجیر و شہتوت پژمردہ ہیں

جب میں بائیں طرف دیکھتا تھا

تو کیا دیکھتا تھا

کہ سارے شمالی پرندے

جنوبی افق کے زبونی زدہ

زرد ابہام میں

پھڑپھڑاتے ہوئے

بے نشاں ہوتے جاتے ہیں

تب میں نے گزرے زمانوں میں

اور آنے والے زمانوں میں فریاد کی

اے خدا!

اے خداوند!

اب مرا باطنِ ذات ویران ہے

اب درونِ دروں

اور بیرونِ بیروں

فقط اک خلا ہے

فقط اک لا

دہر دہر اور دیومِ دیوم میں

اب عدم در عدم کے سوا کچھ نہیں

اے خداوند تو کیا ہوا
مجھ کو تیرے نہ ہونے کی عادت نہیں
وائے بر حالِ وژرفا و بالا و پہنا!
دریغا! سبب ہر مسبب سے اپنے جدا ہو گیا
حسرتا! کہکشاؤں کے گلوں کا چوپان کوئی نہیں

اور پھر میں نے
موجود کے دائرے کی نہایت پہ نالا کیا
اے یقین کے گماں
اے گماں کے یقیں
اے ازل آفریں
اے ابد آفریں
اے خداالوداع
اے خدایاں خدا
الوداع الوداع[۲۱]

جون کی شاعری میں خدا کی نابودگی اور کائنات کی نامعقولیت (عدمیت) کے کئی سارے حوالے پائے جاتے ہیں۔ اس بنیاد پہ وہ لادینی وجودی مفکرین سے قریب تر نظر آتے ہیں۔ جیسا کہ:

اے خدا (جو کہیں نہیں موجود)
کیا لکھا ہے ہماری قسمت میں[۲۲]

اے خدا ساز بند گان خدا

خود سبب بن گیا مسبب کیا[۲۳]

جو کہیں بھی نہ ہو، کبھی بھی نہ ہو

آپ اس کو خدا سمجھ لیجیے[۲۴]

ہے خدا پہ ہی منحصر ہر بات

اور آفت یہ ہے، خدا ہی نہیں

ہم کو گرداب میں ہے اک امید

پر کہیں بھی نہیں خدا جاناں[۲۵]

خدا نہیں ہے تو کیا حق کو چھوڑ دیں اے شیخ

غضب خدا کا ہم اپنے امام کے نہ رہیں[۲۶]

یوں جو تکتا ہے آسمان کو تو

کوئی رہتا ہے آسمان میں کیا[۲۷]

ترگنیف کے ناول " باپ اور بیٹے" کا ہیرو " بیزاروَف" جو ایک عصبیلہ نوجوان ہے اور فرسودہ اقدار کی شدید مذمت کرتا ہے۔ مروجہ اقدار کی نفی کے بعد پیدا شدہ خلا کو وہ کسی تعمیری سوچ سے پر نہیں کرتا۔ لیکن اسے یقین ہوتا ہے کہ قطعیت تک پہنچنے کے لیے فی الحال انکار سے کام لینا بہتر ہے۔ جون کے ہاں بھی معاملہ یہی کچھ ہے۔ کسی تعمیری سوچ سے خدا کی نابودگی سے پیدا شدہ خلا کو پر کرنے کی کوشش وہ نہیں کرتے اور نہ ہی اس کے پاس اس کا کوئی متبادل ہے۔ بس "نہ" کہنے سے اپنی آزادی کا استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔ مروّجہ اقدار پر ان کا بھروسہ نہیں وہ

ان کی خوب مذمت کرتے ہیں۔ وجودی مفکرین کی طرح مذہب اور مذہبی طبقے پر وہ کڑی تنقید کرتے ہیں۔ نظم "شہر آشوب" سے اقتباس:

غرورِ جبہ و دستار کا زمانہ ہے

نشاطِ فکر و بساطِ ہنر ہوئی برباد

فقیہ و مفتی و واعظ پہ حرف گیر ہو کون

یہ ہیں ملائکہ اور شہر جنتِ شداد

ہوئی ہے جانب محراب سے وہ بارشِ سنگ

کہ عافیت خمِ ابرو کی ہے بہت دشوار

ستم کیا ہے عجب منجنیقِ ممبر نے

حریمِ دل کی سلامت نہیں رہی دیوار

یہ عہد وہ ہے کہ دانشورانِ عہد پہ بھی

منافقت کی شبیہوں کا خوف طاری ہے

نمازِ خوف کے دن ہیں کہ ان دنوں یارو

قلندروں پہ فقیہوں کا خوف طاری ہے

یہ ہے وہ تیرہ دلانِ قلمروِ تاریخ

جو روشنائیِ دانش کا خون کرتے رہے

یہی تو ہیں جو حکیموں کی حکمتوں کے خلاف

ہر ایک دور میں حاکم کے کان بھرتے رہے

گزشتہ عہد گزرنے ہی میں نہیں آتا

یہ حادثہ بھی لکھو معجزوں کے خانے میں

جو رد ہوئے تھے جہاں میں کئی صدی پہلے

وہ لوگ ہم پہ مسلط ہیں اس زمانے میں [۲۸]

دھرم کی بانسری سے راگ نکلے

وہ سوراخوں سے کالے ناگ نکلے

رکھو دیر و حرم کو اب مقفل

کئی پاگل یہاں سے بھاگ نکلے

وہ گنگا جل ہو یا ہو اب زمزم

یہ وہ پانی ہیں جن سے آگ نکلے [۲۹]

دیگر مثالیں:

کھڑے ہو کہ ہم وقت کے حاشیے پر

فساداتِ دیر و حرم دیکھتے ہیں [۳۰]

وہ سکھ وہاں کہ خدا کی ہیں بخششیں کیا کیا

یہاں یہ دکھ کہ خدا بھی نہیں رہا اب تو [۳۱]

جون اسلامیوں سے بحث نہ کر

تند ہیں یہ ثمود و عاد بہت [۳۲]

حرم و دیر کی سیاست ہے

اور سب فیصلے ہیں نفرت کے [۳۳]

دیر و کعبہ کا بڑھ رہا ہے وقار

دیر و کعبہ کو بے وقار کرو[۳۴]

یہ یہ جو منعم ہیں انہیں کا تو ہے فتنہ سارا

اور دین ان کی دکاں ہے تنناھویاھو[۳۵]

تصورِ عدمیت کے حوالے سے "مقولۂ عنکبوت" بھی جون کی قابلِ ذکر نظم ہے۔

جون کی شاعری میں عارضیت یا زمانیت:

انسان کی زندگی لمحۂ پیدائش اور موت کا درمیانی وقفہ ہے۔ اپنی رضا اور مشورے کے بغیر اسے اس اجنبی کائنات میں پھینکا گیا ہے۔ دونوں لمحات (پیدائش اور موت) میں فرد بالکل مجبورِ محض ہے۔ یہی احساسِ عارضیت یا ناپائیداری وجودی دہشت کی صورت میں فرد کو اندر سے ڈستی ہے۔ جون کے ہاں اس کے کئی سارے حوالے موجود ہیں۔ جیسے اس کی نظم "کاش، اے کاش" اس حوالے سے قابلِ ذکر ہے۔ اس نظم میں انہوں نے کئی ایک سوالات اٹھائے ہیں اور انسانی زندگی میں موجود کئی ایک محرومیوں اور خلاؤں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے بقول زندگی جس طرح کل آنسوؤں سے عبارت تھی۔ آج بھی آنسوؤں سے عبارت ہے۔ کاش حسرت کے یہ زخم بھر سکتے۔ کاش ہماری زندگی کو ثبات اور دوام مل سکتا۔ وہ مختلف استعارات اور کنایات کی مدد سے زندگی کے ادھورے پن کا ذکر کرتے ہیں ۔ مثلاً محبوب کی زلفیں سنور سکتیں۔ انسان وقت، زمانہ اور سماج کے سامنے بہت زیادہ بے بس ہے۔ وہ موت کے سامنے بے بس ہے۔ شاعر کے الفاظ میں:

کیا کریں، کوئی اختیار نہیں

اپنا گھر ہم کو سازگار نہیں

اب کسی شے کا انتظار نہیں

وقت کا کوئی اعتبار نہیں

وقت کا اعتبار کر سکتے

کاش، اے کاش، ہم ٹھہر سکتے

دل کے حق میں ذرا نہیں ہے وقت

بے گماں مقتلِ یقیں ہے وقت

ہر نَفَس قہر آفریں ہے وقت

ایک دریائے آتشیں ہے وقت

کاش، ہم اس کے پار اُتر سکتے

کاش، اے کاش، ہم ٹھہر سکتے[۳۶]

ہم کہ ہیں جون حاصلِ ایجاد

کیا ستم ہے کہ ہم فنا کے ہیں[۳۷]

مرنے والوں ذرا بتاؤ تو

رہے گی یہ چلا چلی کب تک[۳۸]

جمال احسانی کی موت پر ان کی لکھی نظم **"ہائے جمال احسانی"** عارضیت یا ناپائیداری کا قابلِ ذکر نوحہ ہے۔

نظم سے اقتباس:

زندگی کیا ہے صرف ایک ٹھٹھول

اس کو میزانِ فکر میں مت تول

موت ہے اور ہوس خرید کی ہے

اور کچھ بھی نہیں یہاں انمول

ہے اگر سوچنا تو کچھ مت سوچ

ہے اگر بولنا تو کچھ مت بول

لمحہ لمحہ پڑھا کرے انسان

نوحۂ کل من علیہا فان [۳۹]

محفلِ رخصتِ ہمیشہ ہے

آؤ اک حشرِ ہاؤ ہو ٹھیرے [۴۰]

نظم "آسائشِ امروز" میں احساسِ عارضیت و ناپائیداری سے فکر و تشویش اور بدترین وجودی کرب واضح ہے:

وقت گزرا ہے، گزرتا ہے، گزر جائے گا

سازِ امروز کا ہر تار بکھر جائے گا

اے متاعِ دل و جاں! رات گزر جائے گی

وقت اک بات ہے اور بات گزر جائے گی

حسن اور عشق کے پابند نہیں ہیں لمحات

فرصتِ شوق و عنایات گزر جائے گی

سازِ ہستی ہمہ تن سوز ہے اور کچھ بھی نہیں

ہر سحر، شامِ غم اندوز ہے اور کچھ بھی نہیں [۴۱]

کتنی دل کش ہو تم کتنا دل جو ہوں میں

کیا ستم ہے کہ ہم لوگ مر جائیں گے [۴۲]

جون کی شاعری میں تصورِ بیگانگی یا مغائرت:

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ بیگانگی شدید ذہنی انتشار و افلاس کا نام ہے۔ جس میں فرد الجھ کر خود کو غریب الدیار تصور کرنے لگتا ہے اور ایک روٹھی ہوئی زندگی گزارنا شروع کر دیتا ہے۔ جون کی شاعری میں بیگانگی و مغائرت کئی حوالوں سے جنم دیتی ہے۔ اس کا پہلا حوالہ ان کے ہاں نوعِ زندگی سے بیگانگی ہے۔ پہلی صورت میں اپنی نیستی کا شدید شعوری احساس، زندگی کی لغویت و لایعنیت، غیر یقینیت اور خارجی کائنات کی نامعقولیت ان کے ہاں بے گانگی کا موجب بنتی ہیں۔ جیسے:

مفروضہ

ہر نفس جاں کنی ہے جینے میں

اک جہنم ہے میرے سینے میں

وقت کے جسم کی خراش ہوں میں

اپنے اندر سے پاش پاش ہوں میں

ذات ہے اعتبارِ ذات نہیں

اب تو میں خود بھی اپنے ساتھ نہیں [۴۳]

میں تو اس زندگی سے روٹھا ہوں

آپ کیوں آرہے ہیں سمجھانے [۴۴]

میں اپنے آپ سے ہوں غیر کتنا

کسی سے بھی مری یاری نہیں ہے [۴۵]

بے تعلق ہوں اب اپنے دل سے بھی
میں عجب عالم میں بے دنیا ہوا[۴۶]

اس سے بھی اور اپنے آپ سے بھی
ہم ہیں بے واسطہ کئی دن سے[۴۷]

سب چلے جاؤ مجھ میں تاب نہیں
نام کو بھی اب اضطراب نہیں[۴۸]

اب کسی سے مرا حساب نہیں
میری آنکھوں میں کوئی خواب نہیں[۴۹]

یعنی کیا کیا بھلا دیا ہم نے
اب تو ہم خود سے ڈرتے رہتے ہیں[۵۰]

ہم یہاں بیگانہ ہیں سو ہم میں سے جون ایلیا
کوئی جیت آیا یہاں اور کوئی ہار آیا تو کیا[۵۱]

بے سبب ہی مری طبیعتِ غم
سب سے نالاں ہے کیا کیا جائے[۵۲]

اپنے سے ہم کو بیر تھا، خود اپنا آپا غیر تھا
اپنے سے ہم بیزار تھے، ہم کون تھے، ہم کون تھے [۵۳]

جون ہم زندگی کی راہوں میں
اپنی تنہاروی کے مارے ہیں [۵۴]

اور کیا چاہتی ہے گردش ایام کہ ہم
اپنا گھر بھول گئے اس کی گلی بھول گئے [۵۵]

اے وحشتو! مجھے اسی وادی میں لے چلو
یہ کون لوگ ہیں یہ کہاں آگیا ہوں میں [۵۶]

سب میرے بغیر مطمئن ہیں
میں سب کے بغیر جی رہا ہوں [۵۷]

ہم یہاں بیگانہ ہیں، سو ہم میں سے جون ایلیا
کوئی جیت آیا یہاں اور کوئی ہار آیا تو کیا [۵۸]

جون کی بے گانگی و مغائرت کا دوسرا حوالہ مذہب ہے۔ طاقتور مذہبی معروضی اداروں کے سامنے انہیں اپنی آزادی مجروح ہوتی نظر آتی ہے۔ یہی بے چارگی ان کے ہاں بے گانگی و مغائرت پیدا کرتی ہے۔

اب میں نہیں رہا ہوں کسی بھی گمان کا
اے میرے کفر، اے میرے ایمان الوداع [۵۹]

جون کی شاعری میں بے گانگی و مغائرت کا تیسرا حوالہ موجودہ مشینی دور کی بے روح زندگی ہے۔ جس میں انسان خود ایک مشین بن چکا ہے:

ہار آئی ہے کوئی آس مشین
شام سے ہے بہت اداس مشین
دل دہی کس مشین سے چاہے
ہے مشینوں سے بدحواس مشین
یہی رشتوں کا کارخانہ ہے
اک مشین اور اس کے پاس مشین [۶۰]

جون کی شاعری میں تصورِ اکتاہٹ یا بوریت:

جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے مسئلہ وجود انتہائی دہشت و اضطراب کی حالت میں سر اٹھاتا ہے۔ دہشت و اضطراب کے ان لمحات میں جب فرد اپنی نیستی سے ہمکنار ہوتا ہے تو وجود کی اصل حقیقت اس پہ کھل جاتی ہے۔ لیکن اس دوران فرد اکتاہٹ اور بوریت کا بھی شکار ہوتا ہے کیونکہ اشیا کی ماہیت اور وجود کی حقیقت اسے لغویت کی طرف لے جاتی ہے اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ یہاں جو کچھ ہے یکسر بے معنی اور فضول ہے۔ جون کے ہاں اس کی مثالیں دیکھیے:

بنام فارہہ

وقت شاید آپ اپنا جبر ہے
اس پہ کیا تہمت لگانا فارہہ
زندگی ایک نقشِ بے نقاش ہے
اس پہ کیا انگلی اٹھانا فارہہ
سیل ہے بس، بے کراں لمحوں کا سیل
غرقِ سیلِ بے کرانہ فارہہ [۶۱]

نظم **اجنبی شام** میں جون ایلیا نے فطرت کے کئی ایک مناظر کا ذکر کیا ہے۔ پرندوں کے آشیانوں کی طرف لوٹنے، چرواہوں کا گلوں کو بستیوں کی طرف لے جانے کا ذکر کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:

دل ناکام میں کہاں جاؤں
اجنبی شام میں کہاں جاؤں [۶۲]

دیگر مثالیں:

پڑے ہیں ایک گوشے میں گماں کے
بھلا ہم کیا، ہماری زندگی کیا
میں اب ہر شخص سے اکتا چکا ہوں
فقط کچھ دوست ہیں، اور دوست بھی کیا [۶۳]

بے دلی کیا یوں ہی دن گزر جائیں گے
صرف زندہ رہے ہم تو مر جائیں گے
یہ خراباتیانِ خرد باختہ
صبح ہوتے ہی سب کام پر جائیں گے [۶۴]

زندگی اپنے روگ سے ہے تباہ
اور درماں کی کچھ سبیل نہیں [۶۵]

جون کی نظم "زمستاں" بھی اکتاہٹ اور بوریت کے حوالے سے اہم ہے۔

جون کی شاعری میں وجودی تصورِ فکر و تشویش اور دہشت:

جملہ وجودات میں انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو خارجی دنیا اور خود اپنی زندگی کے حوالے سے فکر و تشویش میں رہتا ہے۔ اس حوالے سے وجودی مفکرین انسان ہی کو اصل وجود مانتے ہیں۔ بشمول جانور کے باقی سبھی موجودات

فکر و تشویش اور اندیشوں سے عاری ہیں۔ جون ایلیا بھی انسانی وجود کو اصل وجود مانتے ہیں۔ اپنی نثری کتاب فرنود میں وہ لکھتے ہیں:

" یہاں میں یہ بات بھی کہتا چلوں کہ جو لوگ نہ سوچتے ہیں اور نہ اداس ہوتے ہیں وہ فقط اپنی صورت اور ہیت کے اعتبار سے انسان ہوتے ہیں مگر اپنی خاصیت اور خصلت کے اعتبار سے انسان نہیں ہوتے محض اور محض حیوان ہوتے ہیں اس لیے کہ تمام حیوانوں میں صرف انسان ہی وہ حیوان ہے جو سوچتا ہے اور اداس ہوتا ہے۔"[۶۶]

جون کی شاعری میں فکر و تشویش اور دہشت نیستی کے شعوری احساس، زندگی کی ناگہانیت اور غیر یقینیت، موت، ماضی کی یادوں اور مستقبل کے اندیشوں کے سبب جنم لیتی ہے۔ شعری مثالیں:

وقت "

ہستی کا شہود ہی فنا ہے

جو ہے وہ تمام ہو چکا ہے

جو لمحہ ہے وہ گزر رہا ہے

فریاد کے وقت مر رہا ہے"[۶۷]

وقت انسان سے اس کی زندگی چھین لیتا ہے۔ آرزوؤں پر حملہ آور ہوتا ہے اور اس کا خون کرتا ہے۔ ایسی صورتحال میں زندگی کے ہر ایک حسین لمحے پر اور اپنے وجود پر وقت کے ڈاکے ڈالنے کا خوف دامنگیر رہتا ہے۔

وقت مجھ کو نہ چھین لے مجھ سے

سر خوشی میں ملال سا کچھ ہے[۶۸]

کتنا ڈراؤنا ہے یہ شہر نبود و بود

اتنا ڈراؤنا کہ یہاں ڈر بھی کچھ نہیں[۶۹]

جون ایلیا کی دیگر نظموں میں "دوسرا خواب پہلے خواب کے شہر میں" اور "سر گرداں" اہمیت کی حامل ہیں۔

جون کی شاعری میں تصورِ امتلائے ذات، یا کراہیت اور لغویت ولایعنیت:

باب اول کے فصل دوم میں لغویت ولایعنیت پر ہم نے قدرے تفصیل سے بات کی تھی کہ زندگی کی غیر یقینیت، وجود اور خارجی دنیا کی نامعقولیت سے لغویت جنم لیتی ہے۔ جون کی نثری کتاب "فرنود" سے چند مثالیں بطور حوالہ:

"یہ کائنات اور کہکشاؤں کے وجود میں آنے کی غایت یہ تھی کہ اس کرے کے ایک چوتھائی حصے کے چند حصوں میں گیہوں اور گنے کی فصلیں اگائی جا سکیں۔"[۷۰]

"ہم یکسر بے معنی اور مہمل ہیں۔ یکسر بے معنی اور مہمل۔ اور جون ایلیا ! س میں شبہ بھی کیا ہے کہ ہم سدا کے بے معنی اور مہمل موجود ہیں۔ الا ماشاء اللہ ہم وقت کا ایک ٹھٹول پن اور تاریخ کی ایک ہڑ بونگ ہیں۔"[۷۱]

زندگی کی لغویت سے جون کے ہاں امتلائے ذات، تنفر و تنغض اور کراہیت کے رویے پیدا ہوتے ہیں۔ ایسی صورتحال میں زندگی کے وجود سے کراہیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ جیسا کہ وہ لکھتے ہیں:

"کاش ہم پیدا ہی نہ ہوئے ہوتے اور اگر پیدا ہو گئے تھے تو پیدا ہوتے ہی مر جاتے۔ ہم تاریخ کا ایک بدترین مخول اور ٹھٹول ہیں۔ ہاں یقین کرو، میں یہ اصرار کہتا ہوں کہ تم تاریخ کا ایک بدترین مخول اور ٹھٹول ہو "[۷۲]

جون ایلیا کی نثری کتاب "فرنود" سے درجہ بالا اقتباسات نقل کرنے کے بعد اب یہ بات مکمل طور پر واضح ہو چکی ہے کہ وہ زندگی کو لغو اور لایعنی سمجھتے ہیں۔ یہی احساسِ لغویت ولایعنیت ان کی شاعری میں جبر و اکرہ، تنفر و تنغض اور امتلائے ذات جیسے وجودی رویوں کا مؤجب بنتی ہے۔ ان کی شاعری سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ نظم معمول میں زندگی کی اکتا دینے والی لایعنی کیفیت دیکھنے کو ملتی ہے۔ زندگی دو کرداروں کے لیے اتنی بے معنی بن چکی

ہے اور احساس بیگانگی و مغائرت اتنا زیادہ ہے روزانہ گھر ایک ہی وقت نکلتے اور ایک ہی وقت واپس لوٹتے یہ کردار ایک دوسرے کے ناموں سے ناواقف ہیں۔ چند مصرعے ملاحظہ کیجیے:

مگر ہم نے اک دوسرے سے
کبھی حال پرسی نہیں کی
نہ ایک دوسرے کو
کبھی نام لے کر مخاطب کیا
جانے ہم کون ہیں!

نظم **بے معنی** میں بھی احساس بیگانگی و مغائرت موجود ہے۔ شاعر کے بقول میں ہر کسی سے بچھڑ چکا ہوں۔ میرا خیال رکھنے والا یا مجھ پر خفا ہونے والا کوئی بھی نہیں۔ میں شہر ہستی کا ایک ایسا اجنبی ہوں جس کی زندگی رائیگانی اور بے گمانی کی نذر ہو چکی ہے۔ نظم میں موجود کردار یہ کہتا ہے کہ زندگی تشنگی کے دریا کی مانند ہے۔ یہاں ہجر اور وصل دونوں بے معنی ہیں۔ اس شدید کرب میں نظم کا مرکزی کردار خود کو بے بس پاتا ہے۔

کربِ بے ماجرائی سہتا ہوں
کچھ تو ہو ماجرا اسل و جاں کا
ہر نفس ہے کسی مفر کی تلاش
مجھ کو اپنے حصار میں لے لو
میرا اب خود پہ اختیار نہیں
تم مجھے اختیار میں لے لو
میرے اندر بھی دل کے در وا ہو
یعنی میرے بھی کوئی معنی ہو[۷۵]

جون کو یہ کائنات، انسانی زندگی اور یاں کا سب کچھ لغو اور فضول محسوس ہوتا ہے۔ جس کے سبب کیفیتِ امتلاء ان کے ہاں جنم لیتی ہے۔ کائنات انہیں غیر معقول اور بد نظمی سے بھرپور نظر آتی ہے۔ زندگی سے اس لغویت

کی بنا پر ان کے ہاں نفرت کے شدید ترین جذبات پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ ان کی نظم " **فارہہ** " میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ ایسی کیفیت میں دل کی دنیا درہم برہم ہے۔ محبوب کا حسن اور اس کا وجود بے معنی ہیں۔ اس کے ناز نخرے اور اس کے حسن کے تمام زاویے لغو ہیں۔ آرزوئیں فریب ہیں۔ جون اس نتیجے تک پہنچتا ہے:

زندگی بس رائیگانی ہی تو ہے
میں بہت خوش ہوں کہ تھے ہم رائیگاں
ہم رسا اور نارسا کچھ بھی نہیں
یعنی جون و فارہہ کچھ بھی نہیں [۷۶]

سمجھ میں زندگی آئے کہاں سے
پڑھی ہے یہ عبارت درمیاں سے [۷۷]

وجودی رویے تنفر و تنغض کے حوالے جون کی شاعری میں بکثرت ملتے ہیں۔ خدا کے حوالے سے ان کے ہاں غم و غصے کا اظہار ملتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ قدیم مذاہب اور مذہبی علامات کا حوالہ دیتے ہیں۔ نظم کے آخری مصرعے خدا کے وجود پر طنز کا اظہار کرتے ہیں۔ خدا آسودہ اور انسان تکلیف میں ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔

خداوند ان کا خدا
حضرتِ اقدسِ کبریا
اور سر تا سرِ ارضِ بابل میں یعقوب کے مرد و زن
جان کنی کی اذیت میں
زندہ رکھے جا رہے ہیں
یہی ان کا مقسوم تھا
اور ازل سے خداوند آسودہ ہے [۷۸]

مال بازارِ زمیں کا تھا میں جون
آسمانوں میں میرا سودا ہوا [۷۹]

ہم کو کرنا ہے خداوند کی امداد سو ہم
دیر و کعبہ کو لڑانے کے لیے نکلے ہیں [۸۰]

مجھے اب ہوش آتا جارہا ہے
خدا تیری خدائی جارہی ہے [۸۱]

ہم کو ہرگز نہیں خدا منظور
یعنی ہم بے طرح خدا کے تھے [۸۲]

یہ جہاں جون! اک جہنم ہے
یاں خدا بھی نہیں ہے آنے کا [۸۳]

جون اللہ اور یہ عالم
بیچ میں ہم اٹک گئے ہوں گے [۸۴]

حاصلِ کن ہے یہ جہانِ خراب
یہی ممکن تھا اتنی عجلت میں [۸۵]

ایزد و اہرمن سے بھی پوچھو
آخر اس زندگی کا ہے ڈھب کیا[۸۶]

شکوہ خدا غریب سے تم کو ہے، جاؤ بھی
اس کے لیے تو اس کی مشّیت بھی جبر ہے[۸۷]

ایک پہنائے عبث ہے جسے عالم کہیے
ہو کوئی اس کا خدا ہم تو دعا کرتے ہیں[۸۸]

کتنا برا خالق ہے تو، ہے تری مخلوق ایک ٹھٹھول
پر مت کیجو اس پر خیر، سب کا بھلا ہو سب کی خیر[۸۹]

بود تو اک تکان ہے، سو خدا
تیری بھی کیا تکان میں گزری[۹۰]

سر بہ زانو ہے آسماں میں خدا
کسی بے اختیار کی مانند[۹۱]

وجودی رویوں تنفر و تنغض اور جبر و اکراہ کی مثالیں:

وجود اک جبر ہے میرا، عدم اوقات ہے میری
جو میری ذات ہرگز بھی نہیں، وہ ذات ہے میری

میں روز و شب نگارش کوش خود اپنے عدم کا ہوں
میں اپنا آدمی ہر گز نہیں لوح و قلم کا ہوں [۹۲]

ہم کہاں سے چلے ہیں اور کہاں
کوئی اندازہ پیش و پس کا نہیں [۹۳]

حادثہ زندگی ہے آدم کی
ساتھ دے گی بھلا خوشی کب تک [۹۴]

دہر آشوب ہے سوالوں کا
اور خدا لاجواب ہے، سو ہے [۹۵]

صبح دفتر گیا تھا کیوں انساں
اب یہ کیوں آرہا ہے دفتر سے
رن کو جاتا ہوں پر نہیں معلوم
آخرش ہوں میں کس کے لشکر سے [۹۶]
یہ ہے خرابۂ نبود، یعنی خرابۂ وجود
زہر نفس نفس پیو، نشہ سبو سبو کرو [۹۷]
اٹھا کر کیوں نہ پھینکیں ساری چیزیں
فقط کمروں میں ٹہلا کیوں کرے ہم

نہیں دنیا کو جب پرواہ ہماری

تو پھر دنیا کی پرواہ کیوں کرے ہم

ہیں باشندے اسی بستی کے ہم بھی

سو خود پر بھی بھروسہ کیوں کریں ہم [۹۸]

ایک چاکِ برہنگی ہے وجود

پیرہن ہو تو بے رفو ٹھیرے [۹۹]

ایک ناٹک ہے زندگی جس میں

آہ کی جائے، واہ کی جائے [۱۰۰]

جون کی دیگر نظموں میں لغویت ولایعنیت کے حوالے سے پہنا، درازا اور ژرفا، فن پارہ، سرگرداں، بودش اور روپوشی قابلِ ذکر ہیں۔ ہم نے یہاں مثالیں پیش کیں۔ بحیثیتِ مجموعی جون ایلیا کی شاعری وجودی فکر سے بھرپور ہے۔

حوالہ جات

۱: جون ایلیا، رائگاں مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۴۲۔۴۳

۲: ایضاً۔ ص ۴۵

۳: ایضاً۔ ص ۴۵

۴: ایضاً۔ ص ۴۶

۵: شکیل عادل زادہ، ماجرا مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۱۶

۶: خالد احمد انصاری، خون تھوکنے کے کارخانے میں، مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶ء، ص ۳۵

۷: جون ایلیا، رائگاں مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۴۶

۸: جون ایلیا، شائد (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۱۷، ۱۶

۹: https://sufinama.org/poets/jaun-eliya/profile?lang=ur

۱۰: شکیل عادل زادہ، ماجرا مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۲۴

۱۱: https://mojesukhan.com/

۱۲: جون ایلیا، چھٹا دن مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶ ص ۲۸۳

۱۳: جون ایلیا، سائنسی ارتقا اور عظیم ادب، مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص نمبر ۱۱۳

۱۴: جون ایلیا، دو لخت مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶ فرنود ص ۴۰۹

۱۵: جون ایلیا، جنتِ ارضی مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۵۵۹-۵۶۰

۱۶: جون ایلیا، روداد مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۴۰۵

۱۷: جون ایلیا، شائد (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۲۴

۱۸: ایضاً۔ ص ۲۶

۱۹: ایضاً۔ ص ۳۰

۲۰: ایضاً۔ ص۳۱

۲۱: ایضاً۔ ص۸۹-۹۹

۲۲: ایضاً۔ ص۱۲۴

۲۳: جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ ص۱۱۵

۲۴: جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص۲۱۴

۲۵: جون ایلیا، گویا (مجموعۂ کلام)، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۲۰۱۰، ص۱۴۴

۲۶: جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص۱۴۳

۲۷: ایضاً، ص۲۱۶

۲۸: ایضاً، ص۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶

۲۹: ایضاً، ص۲۸۷

۳۰: جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص۲۳۶

۳۱: جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ء ص۴۶

۳۲: جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص۸۲

۳۳: ایضاً، ص۱۷۳

۳۴: ایضاً، ص۲۳۲

۳۵: جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ ص۱۹

۳۶: ایضاً، ص۱۷۳-۱۷۵-۱۷۵

۳۷: جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ء ص۱۱۷

۳۸: جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ء ص۹۶

۳۹: جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص۵۱۔۵۲

۴۰: جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص۹۲

۴۱:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۲۴۲

۴۲: ایضاً، ص ۱۱۳

۴۳: ایضاً، ص ۲۴۹-۲۵۰

۴۴:جون ایلیا، گویا (مجموعۂ کلام)، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۲۰۱۰، ص ۶۵

۴۵: ایضاً، ص ۷۷۔۷۸

۴۶:جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹ء ص ۱۸۷

۴۷: ایضاً، ص ۱۶۴

۴۸: ایضاً، ص ۷۵

۴۹: ایضاً، ص ۷۳

۵۰: ایضاً، ص ۳۹

۵۱:جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۲۰

۵۲: ایضاً، ص ۸۷

۵۳: ایضاً، ص ۸۵

۵۴:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۲۹۷

۵۵: ایضاً، ص ۳۰۶

۵۶: ایضاً، ص ۳۰۸

۵۷:جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۸۹

۵۸: ایضاً، ص ۱۰۸

۵۹:جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۲۱۳

۶۰:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۱۲۸-۱۲۹

۶۱: ایضاً، ص ۲۶۶، ۲۶۵

۶۲: ایضاً، ص ۵۰

۶۳:جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۸۳-۸۴

۶۴:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۱۱۳

۶۵: ایضاً، ص ۲۷۲

۶۶:جون ایلیا، خون کے گھونٹ مشمولہ فرنود، ص ۵۵۵

۶۷:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۲۷۸،۲۷۷

۶۸: ایضاً، ص ۵۷ -۵۸

۶۹:جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۸۰

۷۰:جون ایلیا، بے حاصلی مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۵۴۹

۷۱:جون ایلیا، شعور مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۵۶۵

۷۲:جون ایلیا، معیار مشمولہ فرنود، الحمد پبلی کیشنز لاہور، اشاعت دوم ۲۰۱۶، ص ۵۷۲

۷۵:جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳

۷۶:جون ایلیا، گویا (مجموعۂ کلام)، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۲۰۱۰، ص ۲۳۵

۷۷:جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۴۱

۷۸:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۶۰-۶۱

۷۹:جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۸۷

۸۰: ایضاً، ص ۲۶

۸۱: ایضاً، ص ۶۸

۸۲: ایضاً، ص ۱۱۷

۸۳: ایضاً، ص ۱۶۶

۸۴: ایضاً، ص ۱۸۰

٨٥:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۱۲۴

٨٦:جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۱۵

٨٧: ایضاً، ص ۴۹

٨٨:جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۵۷

٨٩:جون ایلیا، گویا (مجموعۂ کلام)، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۲۰۱۰، ص ۱۸

٩٠: ایضاً، ص ۲۱۲

٩١:جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۳۴

٩٢:جون ایلیا، یعنی (مجموعۂ کلام)،، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۱۹۲

٩٣: ایضاً، ص ۱۱۱

٩٤: ایضاً، ص ۹۴

٩٥:جون ایلیا، گویا (مجموعۂ کلام)، تخلیق کار پبلشرز، دہلی، ۲۰۱۰، ص ۱۵۰

٩٦: جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۲۲۵

٩٧:جون ایلیا، لیکن (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۲۲۶

٩٨:جون ایلیا، شاید (مجموعۂ کلام)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۷، ص ۱۲۶-۱۲۷

٩٩: جون ایلیا، گمان (شعری مجموعہ)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۹، ص ۹۲

١٠٠: ایضاً، ص ۱۴۰

باب چہارم:

منیر نیازی اور جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تقابلی مطالعہ

(فکری مماثلتیں اور اشتراکات)

وجودیت صداقت کی موضوعیت پر ایمان رکھتی ہے۔ اس بنیاد پہ وجودی مفکرین میں فکری مماثلتوں سے کہیں زیادہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں فکری مماثلتیں بھی موجود ہیں۔ منیر نیازی اور جون ایلیا کی شاعری میں بھی وجودی حوالوں سے کچھ مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔

- "وجود جوہر پر متقدم ہے" وجودی مفکرین کا وہ بنیادی دعویٰ ہے جو سبھی وجودی مفکرین بشمول مذہبی، لادینی اور لاادری کے ہاں مشترکہ طور پر ملتا ہے۔ اسی دعوے پر فلسفہ وجودیت کی عمارت کھڑی ہے۔ وجودیوں کے اس دعوے کے مطابق انسان کسی خلقی جوہر سے متصف نہیں ہوتا، بلکہ انسانی زندگی مانند ایک منصوبہ کی ہے۔ انسان اپنے نامعلوم جوہر کی تشکیل میں تادمِ مرگ لگا رہتا ہے۔ وجودی مفکرین زندگی کی معروضی معنویت پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ زندگی کی معنویت کا مسئلہ ان کے ہاں خالصتاً انفرادی ہے۔ اس کا انحصار انفرادی طور پر ہر فرد پر ہے کہ وہ اپنے ذاتی فیصلوں اور انتخابی عمل اور وابستگی سے زندگی کو کیا معنی عطا کرتا ہے۔ منیر نیازی اور جون ایلیا کی شاعری میں یہی حوالہ ملتا ہے۔ دونوں صداقت کی موضوعیت پر ایمان رکھتے ہیں اور معروضی معنویت یا خلقی جوہر کا ابطال کرتے ہیں۔
- دونوں اپنی ذات ہی کو مرکزی حیثیت دے کر خالصتاً داخلی تناظر میں شعری موضوعات تراشتے ہیں۔ موضوعیت کا رنگ دونوں شعراء کے ہاں پایا جاتا ہے۔ خارج کے متعلق بھی ان کے فکری موضوعات موضوعیت کے رنگ میں ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ کائنات کے متعلق غور و فکر، وجود کی ماہیت کے متعلق سوالات ان کی داخلی زندگی کے تجربات اور مشاہدات پر مبنی ہیں۔ دونوں اپنی ذاتی زندگی ہی کو مدنظر رکھ کر اپنا شعری فلسفہ تخلیق کرتے ہیں۔
- عقل کی بجائے جذبہ واحساس کی شدت دونوں کے ہاں مشترکہ ہے۔
- دونوں فرد موجود کے وجودی کرب سے بحث کرتے ہیں۔
- فکر و تشویش اکتاہٹ اور بوریت لغویت ولایعنیت جبر واکراہ، تنفر و تنغض، بیگانگی و مغائرت اور دہشت جیسے وجودی موضوعات دونوں کی نظموں میں ملتے ہیں اس اجنبی کائنات میں جدید انسان کی بے چینی، روحانی کرب، بے معنویت، احساس عدم تحفظ، احساس رائیگانی، عارضیت و ناپائیداری جیسے وجودی موضوعات اور واردات دونوں کے ہاں ملتے ہیں۔

- موت کا تصور وجودیت میں بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ دونوں کے ہاں موت کی یہ غیر یقینی صورتحال ایک اذیت کے طور پر ملتی ہے۔ امکانی موت کی دہشت دونوں کے ہاں وجودی موت کی صورت میں ملتی ہے۔
- دونوں اپنی انفرادیت اجتماعیت میں گم نہیں کرتے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی کوشش میں کوشاں نظر آتے ہیں۔
- قیاسی نظامِ فلسفہ کی بجائے دونوں فرد کی زندگی کے شب و روز کے ان مسائل سے بحث کرتے ہیں، جن میں اس کی گزر بسر جاری ہو۔
- وجودی تصورِ عارضیت کے حوالے سے دونوں شاعر زیست کی ناپائیداری کے نوحہ خواں نظر آتے ہیں۔ فکر و تشویش کے حوالے ماضی کی جہت کے غلبے سے دونوں کے ہاں ایک انتشاری کیفیت جنم لیتی ہے۔
- دونوں کے نزدیک زندگی دکھ درد سے عبارت ہے۔
- فرد کی آزادی وجودیت کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔ منیر نیازی اور جون ایلیا فرد کی بے مثل آزادی پر زور دیتے ہیں۔
- فرد موجود کو جس دنیا میں پھینکا گیا ہے وہاں آنے اور وہاں سے جانے میں اس کی کوئی رضا شامل نہیں۔ اس معاملے میں وہ مکمل بے بس ولاچار ہے۔ یہی عارضیت اور تاریخیت فرد موجود کے پاؤں کی زنجیریں ہیں۔ یہ ایک ایسا جبر ہے جسے وجودیت میں تاریخیت سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دونوں کے ہاں تاریخیت کا جبر اور انسانی بے بسی کا ذکر ملتا ہے۔

باب پنجم:

منیر نیازی اور جون ایلیا کی نظم میں وجودی عناصر کا تقابلی مطالعہ

(عدم مماثلتیں، اختلافات، تضادات)

وجودیت کوئی بندھا ٹکا نظام فلسفہ نہیں بلکہ یہ ایک موضوعی نقطۂ نظر ہے جو صداقت کی موضوعیت اور سچی داخلیت پر ایمان رکھتی ہے۔ اس حوالے سے وجودی مفکرین میں فکری سطح پر مماثلتوں سے کہیں زیادہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ وجودی فکر کے حوالے سے منیر نیازی اور جون ایلیا کی شاعری میں بھی کئی سارے اختلافات پائے جاتے ہیں۔

منیر نیازی جب انسانی زندگی اور خارجی کائنات کی ماہیت پر سوچتے ہیں تو اپنے سوالوں کے جواب میں کائنات میں انہیں ایک مبہم خاموشی یا پراسراریت نظر آتی ہے۔

بغاوت دل میں ہے اور سامنے برہم خموشی ہے

بہت رنگینیاں پردے میں ہیں پر سامنے پیہم خموشی ہے

بہت بے چینیاں دنیا میں ہیں اور سامنے مبہم خموشی ہے [1]

(منیر نیازی)

ایک طرف یہ خاموشی یا پراسراریت انہیں بے معنویت کی طرف دھکیل رہی ہوتی ہے، تو دوسری طرف وہ عدمیت اور نیستی کے خوف سے بچ نکلنے کے لیے ماورا سے رجوع کرنے کی سعی کرتے نظر آتے ہیں۔

آخری سچائی کے لیے نظم

چاہتا ہوں دیکھنا اس کو اسی کے رنگ میں

سب عقیدوں سے پرے کی زندگی کے رنگ میں

سارے اندازوں سے آگے کی کمی کے رنگ میں [2]

(منیر نیازی)

اپنی نجات کے لیے انہیں سوائے اس کے اور کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔ مذہبی وابستگی کے ساتھ ساتھ لا ادریت کا رنگ ان کے ہاں نمایاں ہے۔

ایک روئے دل فریب و دلارا ہے زندگی

اک اور زندگی کا اشارہ ہے زندگی

یا میری چشم مست کا دھوکا ہے زندگی

اے رب ذوالجلال بتا کیا ہے زندگی

قصر شہی کی قید میں جینا ہے زندگی

محرومیوں کی آگ میں جلنا ہے زندگی

بے سود انتظار میں مرنا ہے زندگی

اک شہر اجنبی کا تماشہ ہے زندگی

ملتی ہے اس سفر میں کہیں منزل مراد

یا پھر اسی طرح سے بھٹکنا ہے زندگی

یہ رازِ خاص مجھ پہ کبھی آشکار کر

مجھ کو بھی اپنے دل کا کبھی راز دار کر [۳]

(منیر نیازی)

جبکہ جون ایلیا کے ہاں اس کے برعکس خدا کا انکار واضح طور پر ملتا ہے۔

اے خدا (جو کہیں نہیں موجود)

کیا لکھا ہے ہماری قسمت میں [۴]

(جون)

جو کہیں بھی نہ ہو، کبھی بھی نہ ہو

آپ اس کو خدا سمجھ لیجیے [۵]

(جون)

یوں جو تکتا ہے آسمان کو تو

کوئی رہتا ہے آسمان میں کیا[6]

(جون)

کائنات کی بے معنویت و لغویت جون ایلیا کو عدمیت کی طرف لے جاتی ہے جو آخر کار انہیں کراہیت اور امتلائے ذات جیسے وجودی رویوں سے دوچار کرتی ہے۔ نظم بے معنی میں بھی کچھ ایسی ہی کیفیت ملتی ہے۔ نظم کی رو سے شاعر کے بقول میں ہر کسی سے بچھڑ چکا ہوں۔ میرا خیال رکھنے والا یا مجھ پر خفا ہونے والا کوئی بھی نہیں۔ میں شہر ہستی کا ایک ایسا اجنبی ہوں جس کی زندگی رائیگانی اور بے گمانی کی نذر ہو چکی ہے۔ نظم میں موجود کردار یہ کہتا ہے کہ زندگی تشنگی کے دریا کی مانند ہے۔ یہاں ہجر اور وصل دونوں بے معنی ہیں۔ اس شدید کرب میں نظم کا مرکزی کردار خود کو بے بس پاتا ہے۔ بے گمانی میں وہ اپنے گمان سے بھی محروم ہو گیا ہے۔ شہروں میں بھٹکتے رہنے سے یہ حقیقت اس کے دل میں مزید راسخ ہو جاتی ہے کہ زندگی مکمل طور پر بے معنی ہے اور یہ تشنگی کے دریا سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔

ہے فقط گرد دل کی لہروں میں

وصل کے سلسلے تو کیا اب تو

ہجر کے سلسلے ہیں بے معنی

کوئی رشتہ ہی جب کسی سے نہیں

دل کے سارے گلے ہیں بے معنی

روز و شب اب یونہی گزرتے ہیں

کوئی قصہ ہو جان و جاناں کا

کربِ بے ماجرائی سہتا ہوں

کچھ تو ہو ماجرا اسل و جاں کا

ہر نفس ہے کسی مفر کی تلاش

مجھ کو اپنے حصار میں لے لو

میرا اب خود پہ اختیار نہیں

تم مجھے اختیار میں لے لو

میرے اندر بھی دل کے در وا ہو

یعنی میرے بھی کوئی معنی ہو ے

(جون)

منیر نیازی کے ہاں ماورا سے رجوع کرنے کا رجحان ملتا ہے۔ ان کی شاعری میں کئی ساری حمدیہ نظمیں اس کے ثبوت ہیں جبکہ جون کے ہاں زندگی کی بے معنویت اور خدا کی نابودگی کا ذکر بکثرت ملتا ہے۔ خدا کی نابودگی سے پیدا شدہ اذیتناک خلا جون ایلیا کسی اور شے یا تعمیری ذرائع سے پر نہیں کرتے۔ کائنات کی لغویت ولایعنیت کا ذکر وہ بارہا کرتے ہیں لیکن ماورا سے رشتہ ختم ہونے کے بعد اقدار و اخلاقیات اور زندگی گزارنے کا ڈھنگ کیا ہو گا؟ جون کے ہاں اس کا واضح جواب نہیں ملتا۔

امتلائے ذات، تنفر و تنغض، جبر و اکراہ اور لغویت و لایعنیت جیسے وجودی رویے منیر نیازی اور جون ایلیا دونوں کے ہاں ملتے ہیں۔ لیکن خدا کے انکار کے نتیجے میں جون کے ہاں ان کی شدت زیادہ نظر آتی ہے۔ جبکہ ماورا سے رجوع کرنے کے سبب منیر کے ہاں ان کی شدت جون کے برعکس قدرے کم نظر آتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ نظم بنام فارہہ میں جون زندگی کو بدمزاج قرار دیتے ہیں۔ وقت کو جبر قرار دیتے ہیں۔ وہ فارہہ کو زندگی کے ناز اٹھانے اور وقت پر تہمت نہ لگانے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس لیے کہ جون کے بقول وقت آپ اپنا جبر ہے۔ جو خود مجبور ہے اس پر تہمت لگانا بے سود عمل ہو گا۔کچھ اشعار ملاحظہ کیجیے۔

زندگی ایک نقشِ بے نقاش ہے

اس پہ کیا انگلی اٹھانا فارہہ

کاش کچھ اقدار ہو تیں جو نہیں

پھر بھلا دل کیا جلانا فارہہ

سیل ہے بس، بے کراں لمحوں کا سیل

غرقِ سیلِ بے کرانہ فارہہ [۸]

(جون)

زندگی کی یہ بے معنویت منیر کی کی نظم "ایک سفر کے دوران" میں بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے لیکن یہاں جون کے مقابلے میں شدت اور تلخی کی کمی ہے۔ مثلاً اس نظم میں منیر نیازی نے بتایا ہے کہ ان بلند درختوں کے اوپر دور دور تک آسمان ہے۔ اور ان درختوں کے درمیان میں راستہ ہے جس میں دور دور تک چمن ہیں۔ چھوٹے چھوٹے گھر، کھانے پینے کی دکانیں اور ان میں آتے جاتے بہت سے لوگ ہیں۔ اور حسین عورتیں ان آتے جاتے لوگوں کو دیکھ رہی ہیں۔ ان عورتوں کی مناسبت سے منیر نیازی نے زندگی کی بے ثباتی اور لایعنیت کا نقشہ کھینچا ہے۔

ان کو تکتی خوبصورت عورتیں،

دل نشیں اور، مہرباں آنکھیں ہیں ان کی

دل نشیں اور اجنبی آنکھیں ہیں،

جن میں رائیگانی کا جہاں ہے دور تک [۹]

(منیر نیازی)

منیر نیازی کیر کے گارڈ کی طرح خدا کی تلاش میں تو جون ایلیا نطشے کی طرح خدا کی موت کا اعلان کرتے نظر آتے ہیں۔ منیر نیازی کے ہاں اعتدال پسندی ہے۔ زندگی اسے ایک پر اسرار شے نظر آتی ہے۔ اس بنیاد پر وہ خدا کی نابودگی کی بات نہیں کرتے بلکہ وہ اسے انسانی تجربے سے ماورا سمجھتے ہیں اور اسی کا سہارا لے کر اپنی نجات کی سعی کرتے ہیں جبکہ جون ایلیا زندگی کی لغویت ولایعنیت سے اکتا کر کامیو کی طرح خودکشی کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔

خدا اور مذہب کے حوالے سے جون ایلیا کے ہاں غم وغصے کا اظہار ملتا ہے۔ مذہبی پیشوائیت کی وجہ سے نشاط فکر اور بساط ہنر دونوں برباد ہو چکے ہیں۔ اس شہر خرابی میں فقیہ و مفتی اور واعظ پر اعتراض ناممکن ہے۔ اس لیے کہ شہر شداد میں ان کی مثال ملائکہ کی طرح ہے۔ منبر کو مذہبی پیشوائیت نے منجنیق کے طور پر استعمال کیا اور اس کے نتیجے میں دل تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔ ایسی صورت میں حسن کے تمام لطیف حوالوں کو خطرہ لاحق ہے۔ نظم کے آخر میں تلخ اور شدت نمایاں تر ہے۔ ملاحظہ کیجیے۔

یہ عہد وہ ہے کہ دانشورانِ عہد پہ بھی
منافقت کی شبیہوں کا خوف طاری ہے
نمازِ خوف کے دن ہیں کہ ان دنوں یارو
قلندروں پہ فقیہوں کا خوف طاری ہے
یہ ہے وہ تیرہ دلانِ قلمروِ تاریخ
جو روشنائیِ دانش کا خون کرتے رہے
یہی تو ہیں جو حکیموں کی حکمتوں کے خلاف
ہر ایک دور میں حاکم کے کان بھرتے رہے
گزشتہ عہد گزرنے ہی میں نہیں آتا
یہ حادثہ بھی لکھو معجزوں کے خانے میں
جو رد ہوئے تھے جہاں میں کئی صدی پہلے
وہ لوگ ہم پہ مسلط ہیں اس زمانے میں [10]

(جون)

جبکہ منیر نیازی کے ہاں مذہب سے محبت اور وابستگی کے حوالے ملتے ہیں۔

بیٹھ جائیں سایۂ دامان احمد ﷺ میں منیر

اور پھر سوچیں وہ باتیں جن کو ہونا ہے ابھی[11]

میں جو اک برباد ہوں آباد رکھتا ہے مجھے

دیر تک اسمِ محمد ﷺ شاد رکھتا ہے مجھے[12]

فروغِ اسمِ محمد ﷺ ہو بستیوں میں منیر

قدیم یاد، نئے مسکنوں سے پیدا ہو[13]

فکری حوالوں سے منیر نیازی کا شعری فلسفہ بیک وقت مذہبی اور لا ادری جبکہ جون ایلیا کا لادینی نظر آتا ہے ۔ اس حوالے سے منیر نیازی کا شعری فلسفہ مذہبی وجودی مفکرین جیسے ؛ کیر کے گارڈ، گبرئیل مارسل اور کارل جیسپرز جبکہ جون ایلیا کا لادینی وجودی مفکرین جیسے؛ سارتر، ہائیڈ گر، نطشے اور کامیو سے قریب تر ہے۔

حوالہ جات

۱. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۱۹۳

۲. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۱۹۷

۳. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۴۳۵، ۴۳۴

۴. شاید ص ۱۲۴

۵. لیکن ص ۲۱۴

۶. شائد ص ۲۱۶

۷. لیکن ص ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳

۸. شاید ص ۲۶۶، ۲۶۵

۹. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۸۴۴

۱۰. شاید ص ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶

۱۱. منیر نیازی، ایک اور دریا کا سامنا (کلیات)، دوست پبلی کیشنز اسلام آباد، ۲۰۱۶ ص ۴۵۸

۱۲. ایضاً، ص ۴۳۳

۱۳. ایضاً، ص ۳۰۴

نتائج

انسان جس اجنبی اور پر اسرار کائنات کا باسی ہے اس کی ماہیت اور خود اپنی زندگی کی حقیقت کے حوالے سے وہ ہمیشہ سے محو حیرت رہا ہے۔ چند بنیادی سوالات ازل سے ہی انسان کے لیے درد سر بنے آئے ہیں۔ جیسے؛ یہ خارجی کائنات کیسے وجود میں آئی؟ کیا اس کائنات کے کوئی معنی یا غائیت ہے بھی کہ نہیں؟ اس کائنات کے ساتھ انسانی رشتے کی نوعیت کیا ہے؟ کیا یہ کائنات انسانی آرزوؤں میں دلچسپی رکھتی ہے یا یہ ان سے بے نیاز ہے؟ کائنات کے پیچھے کوئی آفاقی ذہن کار فرما ہے یا یہ سب کچھ محض حادثاتی ہے؟ اگر کوئی ذاتِ مطلق موجود ہے تو کیا وہ ماورائے کائنات ہے یا درون کائنات جاری و ساری؟ کیا یہ کائنات ازلی ہے یا کسی ذاتِ مطلق کی تخلیق کردہ؟ ذہن کیا ہے؟ کیا یہ مادے کی پیداوار ہے یا خود مادہ ذہن سے وجود میں آیا ہے؟ انسان مجبور ہے یا فاعل مختار؟ روح کیا ہے اور اس کا جسم سے تعلق کیا بنتا ہے؟ خیر و شر کیا ہیں اور ان کا مبدا کیا؟ اخلاقیات اور مذہب کی حقیقت کیا ہے؟

زمانہ قبل از تاریخ کے ناپختہ شعور کا انسان اپنی بیچارگی، لاعلمی، احساس عدم تحفظ اور توہمات کی بنا پر بے جان و جاندار ہر چیز کو اپنی طرح ذی روح سمجھ کر ان سے اپنے جیسے جذبات وابستہ کر بیٹھا۔ اس طرح پہلے پہل کائنات سے اس نے مانوسیت کا ایک جذباتی رشتہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ قدیم زمانے کے دیومالا اس کے ثبوت ہیں۔ عقل کی منزل تک پہنچتے ہی جب کائنات کو انسان نے مادی نقطۂ نظر سے سمجھنے کی کوششیں شروع کیں تو فلسفہ اور سائنس وجود میں آ گئے۔ البتہ مذہب کا اثر بدستور قائم رہا۔

مغرب کی تاریخ میں سولویں صدی عیسوی کے بعد مذہبی طلسم مسلسل ٹوٹتا رہا۔ سائنسی ایجادات پر انسان کا ایقان اس حد تک بڑھ گیا کہ مذہب رفتہ رفتہ معاشرے سے بے دخل ہونا شروع ہوا۔ انیسویں صدی تک آتے آتے مذہب قصۂ پارینہ بن چکا تھا اور سائنس بجائے خود ایک عقیدہ کی صورت اختیار کر چکی تھی۔ خدا کے تصور کے ابطال سے ہی معروضی معنویت ختم ہو کر رہ گئی تھی۔ انسان اس لایعنی کائنات میں بالکل اجنبی اور تنہا بن کر رہ گیا۔ سائنس نے تشکیک سے انسان پر روحانی آسودگی کے وہ سبھی دروازے بند کر کے رکھ دیے تھے جن کے ذریعے وہ اپنے جہنمی گرد و نواح سے کچھ وقت کے لیے پناہ ڈھونڈتا تھا۔

مغرب کی تاریخ میں انیسویں صدی عدمیت کی صدی ہے۔ سائنس انسان کو ایک ایسے دوراہے پر لا چکی تھی کہ وہ سر تھامے بے بس ولاچار کھڑا تھا۔ سائنس کے سیاسی استعمال سے انسانیت کو بجائے فائدے کے نقصان ملا ۔اس سے وابستہ امیدیں مسلسل دم توڑتی رہیں اور دو عظیم جنگوں نے رہی سہی امیدوں پر بھی پانی پھیر دیا۔ سائنس کی ناکامی کوئی معمولی بات نہ تھی کہ جس سے انسان بدترین مصیبت میں پھنس کے رہ گیا۔ ماورائی ذات سے رشتہ پہلے ہی ختم ہو چکا تھا اور سائنس سے وابستہ امیدیں محض خام خیالی ثابت ہو کر رہ گئیں۔ جدید اسلحوں سے وہ تباہ کاریاں ہوئیں کہ عدم تحفظ کا احساس بری طرح جدید انسان کو ستانے لگا۔ اس بدترین کرب سے نکلنے کا اس کے پاس کوئی حل نہ رہا تھا۔ یہ بدترین روحانی کرب انیسویں اور بیسویں صدی کے انسان نے شدت سے محسوس کیا۔ عدمیت نے زندگی کی معروضی معنویت ختم کر کے رکھ دی تو اقدار کی تشکیلِ نو اور زندگی کی معنویت بحال کرنے کے لیے وجودیت کا فلسفہ سامنے آیا۔ زیادہ تر وجودی مفکرین جیسے ؛نطشے، سارتر اور کامیو وغیرہ اعلیٰ پائے کے ادیب بھی تھے جنھوں نے اپنے وجودی افکار کے لیے ادب کا سہارا لیا۔ نطشے، سارتر اور کامیوں اس حوالے سے قابلِ ذکر ہیں۔ اس لیے وجودیت کا ابتدا ہی سے ادب سے ایک گہرا تعلق رہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں مغربی ادب پر وجودیت کی تحریک کے گہرے اثرات پڑے۔

قیام پاکستان کے بعد ترقی پسند تحریک جب دم توڑ کے رہ گئی تو ادب کئی سالوں تک جمود کی زد میں رہا۔ وجودی تحریک کے اثرات قیام پاکستان سے پہلے ہی اقبال کے زیر اثر اردو شاعری پر پڑنا شروع ہو گئے تھے تاہم قیام پاکستان کے بعد اس تحریک نے سب سے زیادہ اردو شاعری کو متاثر کیا۔ اس میں سب سے نمائندہ کردار رسالہ " سوغات " کا رہا جس میں وجودیت کے متعلق مضامین شائع ہوتے رہے جن سے اردو شاعری نے گہرے اثرات قبول کیے۔ وجودیت کی تحریک کے زیرِ اثر فردیت، تنہائی، مایوسی، فسردگی، ملالِ ذات، فرارِ ذات، اکتاہٹ اور بوریت، فکر و تشویش، لغویت ولایعنیت، بیگانگی و مغائرت، کراہیت اور امتلائے ذات جیسے وجودی موضوعات ہماری شاعری میں داخل ہو گئے تو اردو شاعری ایک نئی فکر کی طرف گامزن ہو گئی۔ حلقہ اربابِ ذوق سے وابستہ شعرا کا کردار اس میں پیش پیش رہا۔ جن شعراء کو وجودیت کی تحریک نے سب سے زیادہ متاثر کیا منیر نیازی اور جون ایلیا ان میں دو قابل ذکر نام ہیں۔ وجودی فکر کے حوالے سے جون ایلیا اور منیر نیازی کے متعلق اس تحقیق کے بعد یہ دعوی بجا ہے کہ دونوں وجودی فکر کے ترجمان شاعر ہیں۔ ان کی شاعری وجودی موضوعات سے بھرپور ہے۔

کتابیات

بنیادی ماخذ:

مصنف	کتاب کا نام	ناشر	سن اشاعت
منیر نیازی	کلیات منیر	ماورا بکس، ۶۰ دی مال لاہور	۲۰۰۵
جون ایلیا	شاید	ایلیا اکادمیا، ۱۲۹ الف مانک جی اسٹریٹ گارڈن ایسٹ، کراچی	1991
	گویا	تخلیق کار پبلشرز لکشمی نگر، دہلی	۲۰۱۰
	لیکن	تخلیق کار پبلشرز لکشمی نگر، دہلی	۲۰۱۰
	یعنی	الحمد پبلی کیشنز، چوک پرانی انار کلی، لیک روڈ لاہور	۲۰۱۴
	گمان	الحمد پبلی کیشنز، چوک پرانی انار کلی، لیک روڈ لاہور	۲۰۰۶

ثانوی ماخذ:

افتخار بیگ، ڈاکٹر، وجودیت اثبات ذات کا فلسفہ، کتابی دنیا، حبیب ایجوکیشنل سنٹر، دوسری منزل، نزد کتابستان پلازہ، ۳۸، اردو بازار لاہور، ۲۰۱۱

افتخار بیگ، ڈاکٹر، نئے شعری پیراڈائم اور وجودیت، بک ٹائم اردو بازار کراچی، ۲۰۱۷

انور سدید، ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، اکادمی ادبیات پاکستان، ۲۰۱۸ء

برٹرینڈ رسل مسائل فلسفہ مترجم ڈاکٹر عبد الخالق اظہار سنز پبلشرز، ۱۹۔ اردو بازار لاہور، ۲۰۱۹ء

جان جی جیکسن انسان خدا اور تہذیب مترجم یاسر جواد نگارشات پبلشرز، ۲۴ مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۱۶ء

جاوید اقبال ندیم (مرتب)، وجودیت، وکٹری بک بینک لاہور، ۲۰۰۹ء

جمیل اختر محبی، ڈاکٹر، فلسفہ وجودیت اور جدید اردو افسانہ، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، انڈیا، ۲۰۰۲ء

حیات عامر حسینی، وجودیت، بتول پبلیکیشنز، سری نگر، انڈیا، ۱۹۹۱ء

خالد اقبال یاسر، ڈاکٹر، جدید تحریکات اور اقبال، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ء

خالد محمود، مرتب، سارتر، ادب، فلسفہ اور وجودیت، نگارشات پبلشرز لاہور، ۲۰۱۷ء

خلیفہ عبد الحکیم، ڈاکٹر داستانِ دانش ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، ۲۰۱۵ء

ژاں پال، سارتر، سارتر کے مضامین، ترجمہ نسیم شاہد، کاروان ادب لاہور، ۱۹۹۱ء

ژاں پال، وجودیت اور انسان دوستی، ترجمہ، قاضی جاوید، مشعل آر بی ۵، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور، پاکستان، س۔ن

سلیم اختر، ڈاکٹر، مغرب میں نفسیاتی تنقید، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۰۸ء

عتیق اللہ، پروفیسر (مرتب)، تنقید کی جمالیات (جلد ۷، رجحانات و تحریکات)، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۱۸ء

علی عباس، جلالپوری روحِ عصر، تخلیقات پبلشرز، ۶ بیگم روڈ، مزنگ لاہور، ۲۰۱۳

علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ، خرد افروز، پوسٹ بکس نمبر ۲۵۔ جہلم، ۱۹۹۲ء

علی عباس، جلالپوری تاریخ کا نیا موڑ تخلیقات پبلشرز، ۶ بیگم روڈ، مزنگ لاہور، ۲۰۱۳ء

علی عباس، جلالپوری کائنات اور انسان تخلیقات پبلشرز، ۶ بیگم روڈ، مزنگ لاہور، ۲۰۱۳ء

الفریڈ ویبر، تاریخ فلسفہ (ترجمہ: خلیفہ عبد الحکیم)، الحمد پبلی کیشنز لاہور، ۲۰۱۴

فریڈرک نطشے، ماورائے خیر و شر (ترجمہ: ریاض محمود)، بک ہوم لاہور، ۲۰۱۷ء

قاضی جاوید، وجودیت، فکشن ہاؤس، ۱۸ مزنگ روڈ لاہور، ۱۹۹۸ء

قیصر الاسلام، قاضی، تاریخ فلسفہ مغرب (قدیم یونان سے عہد جدید تک) حصہ دوم، نیشنل بک فاونڈیشن کراچی، ۲۰۰۵ء

قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد، ۲۰۱۵ء

محمد حسن عسکری، وقت کی راگنی، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، ۱۹۹۸ء

نیری تھامسن، ڈانالی تھامسن، ۲۰ عظیم فلسفی (ترجمہ: قاضی جاوید)، فکشن ہاؤس لاہور، ۲۰۰۲ء،

ول ڈیورانٹ، انسانی تہذیب کا ارتقاء مترجم تنویر جہاں فکشن ہاؤس ۱۸ مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۱۷

ول ڈیورانٹ، نشاطِ فلسفہ مترجم محمد اجمل، فکشن ہاؤس ۱۸ مزنگ روڈ لاہور، ۲۰۱۵

غیر مطبوعہ مقالات (ایم فل)(Unpublished Research Dissertations MPhil):

افتخار بیگ، مجید امجد کی شاعری اور وجودیت علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد،

غیر مطبوعہ مقالات (پی ایچ ڈی)(Unpublished Research Dissertations PhD):

افتخار بیگ، بیسویں صدی کی اردو شاعری پر وجودیت کے اثرات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد،

اقبال قاسم، جون ایلیاحیات وشاعری، ایم جے پی روہیل کھنڈ یونیورسٹی، بریلی، انڈیا، ۲۰۱۴

شاہین مفتی، جدید اردو نظم میں وجودیت، بہاؤالدین زکریا یونیورسٹی ملتان

علی اصغر جدید اردو شاعری میں منیر نیازی کا مقام جواہر لعل نہرو یونیورسٹی نیو دہلی ۲۰۰۷

سمیرا اعجاز منیر نیازی: احوال و آثار پنجاب یونیورسٹی، اورینٹل کالج لاہور

راشد انور منیر نیازی کی شاعری کا تنقیدی جائزہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، انڈیا ۲۰۱۸

رسائل (Magazines):

ایوان اردو، جلد نمبر ۱۶، شمارہ نمبر ۱۰، اردو اکادمی دہلی، فروری ۲۰۰۳

سہ ماہی ادبیات، شمارہ نمبر ۸۳-۸۴، اپریل تا ستمبر ۲۰۰۹، اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، ۲۰۰۹

Websites:

https://www.jstor.org
https://www.newworldencyclopedia.org
https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/
https://www.britannica.com
https://www.lexico.com/definition/Existentialism
https://www.rekhta.org
Heidegger Martin ltd. in *"Encyclopedia Britannia Article".*
Jan.2007, < http:// secure.britannica.amleb/article.6860// existentialism>
Sartre, Jean-Paul. *"Existentialism Is Humanism."* (Lectures found in a Web site).
Trans Philip Mairet.1946. *Wikipedia.org*. N.p, n.d. web. 26 Nov. 2005.
< http:// en.wikipedia.org/wiki/Existentialism >

http://www.iep.utm.edu/existent/
http://researchonline.nd.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1016&context=theses
(Nietzsche on friendship) http://www.hermitary.com/bookreviews/camus.html

http://jpellegrino.com/teaching/existentialism.html

http://www.sccs.swarthmore.edu/users/00/pwillen1/lit/absur.htm

Dictionaries:

https://dictionary.cambridge.org

https://www.merriam-webster.com

https://www.oxfordlearnersdictionaries.com

https://www.oxfordreference.com

https://dictionary.apa.org/emotion

ENGLISH BOOKS

Black ham, H.J, Six Existentialist Thinkers, London: Routledge 1961.print

Solomon, Robert, From Hegel to Existentialism. New York: Oxford UP, 1987.Print

DAVID COGSWELL Existentialism For Beginners Steerforth press Hanover, New Hampshire

Roubiczek, PaulExistentialism-For And Again, London: Cambridge UP 1966.Prin

Walter Kaufman Existentialism from Dostoyevsky to Sartre Meridian Publishing Company V 1989

Bertrand Russell A History of Western Philosophy Simon and SchusterNew York

Flynn, Thomas A Very Short Introduction to Existentialism Oxford University Press: New York. 2006

Will Durant, The Story of Philosophy, Time incorporated, NEW YORK print 1962